

Ph.sp.

92

Æ

Die Erkenntnisslehre
des
Aristoteles und Kant's
in
Vergleichung ihrer Grundprincipien

historisch - kritisch

dargestellt

von

Dr. Reinhold Biese

Gymnasiallehrer in Barmen.

Berlin.

Verlag von W. Weber.

1877.

Th. Sp.

92 £

Biese

Die Erkenntnisslehre
des
Aristoteles und Kant's
in
Vergleichung ihrer Grundprincipien

historisch - kritisch

dargestellt

von

Dr. Reinhold Biese

Gymnasiallehrer in Barmen.

Berlin.

Verlag von W. Weber.

1877.

A



Meinem Vater

Professor Dr. Franz Biese

in

kindlicher Liebe und Dankbarkeit

zugeeignet.

Almond Paper

Professor Dr. Franz Biese

Königliche Hof- und Landesbibliothek

VI 1 1-10

1871

Vorrede.

Vorliegende Abhandlung übergibt der Verfasser einem gebildeten Leserkreise in der Hoffnung, dass seine Arbeit, welche ihren Werth zunächst in der methodischen Zusammenstellung der Forschungen Anderer sucht, ganz besonders den Anfängern im philosophischen Studium das Verständniss der Grundfragen der Philosophie, speciell das Verständniss der philosophischen Systeme des Aristoteles und Kant's vorbereitend werde erschliessen und somit als eine Art philosophischer Propädeutik werde dienen können. Zugleich glaubt der Verfasser, dass das Eigenthümliche seiner Arbeit, insbesondere der von ihm im Anschlusse an Kant selbständig eingenommene und entwickelte philosophische Standpunkt auch in weiteren Kreisen ein Interesse in Anspruch nehmen darf, insofern dieser zu den die Gegenwart in Spannung haltenden Zeitfragen auf dem Gebiete der Philosophie und Naturwissenschaft bestimmte Stellung nimmt und den erneuten Versuch enthält, zwischen dem naturwissenschaftlichen Materialismus und philosophischen Idealismus zu vermitteln. In dieser Hinsicht möchte der Verfasser seine philosophische Weltanschauung als psychophysiologischen Idealismus kennzeichnen und die hier von ihm versuchte Begründung desselben der Kritik zur Begutachtung angelegentlichst empfehlen. Der erkenntniss-theoretische Standpunkt des Verfassers trifft im wesentlichen zwar mit dem ebenfalls im Anschluss an Kant von Friedrich Albert Lange in seiner Geschichte des Materialismus entwickelten Kriticismus und relativen Monismus zusammen. Wenn trotzdem diese umfassende und überaus gelehrte Schrift in unserer Abhandlung keine Berücksichtigung gefunden hat, so liegt der Grund hierfür in dem Umstande, dass der Verfasser leider erst nach Abfassung seiner Arbeit auf das Werk

jenes scharfsinnigen Forschers aufmerksam gemacht wurde und von demselben hat Kenntniss nehmen können. Zu einer Aenderung seiner Ansichten und Revision seiner Darstellung sah sich aber der Verfasser um so weniger genöthigt, als seine Arbeit in dem Punkte, wo sie über Kant hinausgeht und die eigene Ansicht zu begründen sucht, als Ausführung eines Gedankens erscheint, wie ihn Lange unter Hinweis auf einen dereinst vielleicht möglichen Lösungsversuch des Erkenntnissproblems ausspricht, wenn er sagt (S. 44): „Vielleicht lässt sich der Grund des Causalitätsbegriffes einst in dem Mechanismus der Reflexbewegung und der sympathischen Erregung finden; dann hätten wir Kant's reine Vernunft in Physiologie übersetzt und dadurch anschaulicher gemacht,“ ein Gedanke, welcher auch uns das Ziel zeigte und auf den wir durch George's Psychologie geführt wurden. Der Verfasser darf somit hoffen, dass seine Schrift auch neben der „Geschichte des Materialismus“ einige Beachtung finden und nicht ungeeignet erscheinen werde, zur Klärung der Ansichten beizutragen, als Wegweiser im Forschungsgebiete philosophischen Erkennens zu dienen und insbesondere dem durch Berücksichtigung der Physiologie der Sinnesorgane ebenso vertieften als erweiterten Verständnisse der Kant'schen Vernunftkritik auch ausserhalb der gelehrten Welt Eingang zu verschaffen. Der Gewinn eines allgemeineren Verständnisses des Kant'schen Kriticismus würde kein geringerer sein, als dass an Stelle der Gedankenlosigkeit und sittlichen Verflachung, welche der grobsinnliche Materialismus im Gefolge und nur zu tief schon in alle Schichten unseres Volkes verbreitet hat, wiederum eine ahnungsvollere Naturbetrachtung träte, welche die Form der wechselnden Naturerscheinungen als Hülle einer unbekannten Kraft begreift und unter dem Symbole der Natur die höhere Macht demuthsvoll verehrt.

Putbus, im August 1876.

Reinhold Biese.

*Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται
φύσει. Aristoteles, met. I. 1.*

Der Mensch, in die Mitte des Erdenlebens als Glied einer höheren Ordnung der Dinge gestellt, erhebt sich zur philosophischen Betrachtungsweise, sobald er zum Bewusstsein seiner Selbst und der ihn umgebenden Welt gelangt, nach dem allgemeinen Grunde der Dinge fragt und forscht, sobald er durch die Kraft des Denkens aus der Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden einzelnen Erscheinungen vorzudringen sucht zur Erkenntniss der ewigen Gesetze des Ganzen, zu den letzten Gründen der Dinge, den Principien, um aus diesen dann rückwärts das Einzelne zu erkennen, die Gestaltungen der Erscheinungswelt durch ein nachschaffendes Denken zu begreifen.

Wie somit das Bewusstsein des Allgemeinen erst auf Grund und aus der Vergleichung des Einzelnen entsteht, so hat die Philosophie, die auf das Allgemeine geht, die besonderen Wissenschaften, welche das Einzelne zum Gegenstande des Erkennens haben, zu ihrer Voraussetzung und beruht auf deren Resultaten. Andererseits weisen auch die besonderen Wissenschaften über sich hinaus auf die allgemeine der Philosophie als ihrer Einigung und Ergänzung, indem diese im System die Gesammtheit des Wissens herzustellen sucht, in der sich die reiche Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen als bewusstes Wissen abspiegeln soll.

In der Lösung dieser Aufgabe bildet nun eine Grundfrage die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit der Erkenntniss, dem Problem der Erkenntnistheorie.

Da Erkennen immer die Erkenntniss eines Seienden bezeichnet, so tritt in demselben ein Gegensatz des Denkens und Seins hervor, und es entsteht die Frage, wie es möglich ist, dass sich im Erkennen Denken und Sein vereinigen, dass das Denken die Schranke des Seins überwindet, und dieses in das Denken eingeht. ¹⁾

Der unbefangene Mensch wird stets in dem Glauben leben, dass die Dinge wirklich so sind, wie er sie wahrnimmt, dass das Harte hart ist auch ohne die Hand, die es tastet, das Farbige farbig auch ohne das Auge, das es sieht. Es ist dies die Vorstellung des gewöhnlichen Lebens, die realistische Anschauungsweise, von der auch die griechische Philosophie ausgegangen ist.

Empfänglich für alles Schöne und Grosse in Natur und Menschenleben wandte sich der Grieche mit heiterm Sinne unmittelbar an die Dinge in dem unbefangenen Glauben an ihre Wahrheit und Gewissheit, in der stillschweigenden Voraussetzung einer Identität von Denken und Sein, der Voraussetzung des absoluten Erkenntnissvermögens. Und da zunächst die Welt in der Erfahrung gegeben ist als eine Summe von Naturerscheinungen, bei denen sich alsbald die Frage nach dem Woher, dem Grunde, einstellt, so beginnt die alte Philosophie mit Naturphilosophie, indem sie das im Wechsel der Erscheinungen Beharrende in einem bestimmten Princip, zunächst in einem sinnlichen Stoffe nachzuweisen sucht, der als durch eigene Kraft bewegt und belebt gedacht wird, und aus welchem sich die Dinge mit Nothwendigkeit gestalten.

In wirklichen Gegensatz gegen die objective Forschung der kosmogonischen Philosophie stellt sich erst die Sophistik, indem sie dem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntniss der Dinge überhaupt abspricht. „Sie bildet den Uebergang zu der auf das denkende Subject gerichteten Philosophie.“ Das Denken, einmal zum principiellen Ausgangspunkt erhoben, bleibt fortan

¹⁾ Trendelenburg, Logische Untersuchungen I. 134.

die Macht über das Objective der erscheinenden Welt, und diese Macht des Gedankens, der persönlichen Ueberzeugung klar herausgestellt und geltend gemacht zu haben, darin beruht die Bedeutung der Sophistik in der Geschichte der Philosophie, denn indem sie zum ersten Male zum Bewusstsein bringt, dass das Denken den Masstab der Dinge bilde, richtet sich die Untersuchung auf den Grund der Erkenntniss, wird die Erkenntniss Problem, und es entsteht die Grundfrage, wie das Wissen und wodurch es möglich ist.

Dem Skepticismus der Sophisten gegenüber, welche jede Objectivität der Erkenntniss destructiv negirten, stellte Socrates das allen vernünftigen Wesen gemeinsame Denken, die gemeinschaftlich gewonnene Einsicht als das Mass aller Dinge hin und wies auf den stets sich gleich bleibenden Inhalt der allgemeinen Begriffe als das Mittel, um eine objective Gewissheit des Erkennens zu begründen und aus der Unbestimmtheit schwankender Vorstellungen zum wahren Wissen zu gelangen. Und durch diese Forderung des Wissens durch Begriffe, die durch Definition gewonnen werden, wurde er im eigentlichen Sinne Begründer einer Erkenntnistheorie, obwohl er, noch innerhalb seiner mehr praktischen Philosophie stehen bleibend, nur auf ethischem Gebiete ein sicheres Wissen zu erreichen suchte.

Mit Aufhebung dieser Beschränkung wurden die Ansätze der Socratischen Erkenntnisslehre fortgeführt durch Plato, in dem zum ersten Male eine Concentration der gesammten Elemente, welche die griechische Philosophie bis dahin herausgearbeitet hatte, erscheint, und welcher zuerst die Philosophie in ihrem Gesammtumfange behandelte.

Indem Plato im Anschluss an die Heraclitische Anschauungsweise, wonach Alles in ewigem Werden und Vergehen ist und keinem Dinge ein Sein zukommt, eine Erkenntniss aus den Dingen für unmöglich hält, nimmt er die Socratische Lehre einer Erkenntniss durch Begriffe in der Weise auf, dass er die allgemeinen Vernunftbegriffe als die wahren Objecte

einer dauernden Erkenntniss in Anspruch nimmt. Wenn aber die Begriffe dasjenige Object des Wissens sein sollen, das in dem Wahrgenommenen nicht gefunden wird, und andererseits nur das Wirkliche erkannt werden kann, so folgert er weiter, dass der Inhalt des Gewussten, das durch die Begriffe Gedachte ein reales Sein sei. Ohne die Wirklichkeit der Begriffe gibt es für Plato weder ein Wissen noch ein Sein. Die Begriffe, die wir im Denken aus der Erfahrung herausheben, durch welche wir die Qualitäten der Dinge denken, entsprechen dem Wesen (*νοητόν*) vollkommen, sie sind das *ὅντως ὄν*, und das Zusammenfassen in einen Begriff ist Erinnerung an das wahrhaft Seiende, welches die Seele in ihrer Präexistenz zur steten Anschauung hatte. Die allgemeinen Begriffe werden sodann in den Ideen hypostasirt und in der Form selbständiger Einzelexistenz von den sinnlichen Dingen abgetrennt, zu denen sie sich als ihre Principien (*ἀρχαί*) verhalten. Obwohl *αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ* existirend sind sie mit den Einzelwesen in *κοινωνία*, und nur sofern diese an jenen theilhaben, kommt den Dingen Sein zu. Das Logische des Begriffs hat eben für Plato zugleich die Bedeutung einer unbedingten Realität, und so wird auch hier wieder unter der Voraussetzung, dass das erkennende Wesen der Natur des Erkannten gleich sei, „das Denken aus dem Sein, aus der Theilnahme der Vernunft an den Ideen abgeleitet.“¹⁾

Von der Platonischen Anschauung der Ideen als des wahrhaft Seienden und als des Objects des wahren Wissens wendet sich nun Aristoteles an das volle Sein der objectiven Welt, zur Beobachtung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und sucht die Idee in der Wirklichkeit, zeigt in den Dingen selbst den Begriff als ihr Wesen auf und strebt das Einzelne in seiner Eigenthümlichkeit und in seinen Beziehungen zu den verwandten Erscheinungen zu erfassen. Findet sich in dem Idealisten Plato eine eigenthümliche Verbindung von Wissen-

¹⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen I. 103,

schaft und künstlerischer Form und Dichtung, welche im Schwunge des dichterischen Geistes eine blüthenreiche Sprache erzeugt und vielfach zum Mythos greift, so haben wir in Aristoteles den Realisten, den nüchternen Forscher und Denker gegenüber, welcher die Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens genau feststellt, die logischen Gesetze des Denkens begründet und dadurch zum Vollender der socratisch-platonischen Begriffsphilosophie wird.

Der streng logisch denkende Verstand des Aristoteles ist es nun auch, welcher eine strenge Kritik übt an den Lehren seiner Vorgänger, welcher in der Kritik der Platonischen Ideenlehre in den von Plato zu selbständigen Wesenheiten gemachten Ideen dasjenige Moment vermisst, was sie aus dieser selbständigen Einzelexistenz treibt, um in die sinnliche Erscheinung überzugehen, indem der Versuch Plato's, die letztere aus der ersteren abzuleiten und diesen Uebergang dadurch begreiflich zu machen, dass er der Idee des Guten die höchste Causalität für das Sein und Erkennen und den Ideen überhaupt Kraft zuschreibt, die Qualitäten der Dinge, Entstehen und Vergehen, aus sich zu bestimmen, ¹⁾ für unzureichend erklärt wird wegen der mangelnden Bewegungsursache. ²⁾

Aristoteles sucht daher nach einem neuen Princip, um diesen Dualismus zwischen der ideellen Welt der übersinnlichen Wesenheiten und der sinnlich-körperlichen Welt zu überwinden und auszugleichen und findet dies Princip in der Unterscheidung von Stoff und Form.

Er beginnt somit selbst wieder mit dem Gegensatz und vermag denselben trotz darauf hinzielender Versuche nicht zu überwinden und wieder zu jener unbewussten Einheit des Geistigen und Natürlichen zurückzuführen, von der die griechische Philosophie ausgegangen war, indem er mit dem

¹⁾ Phaeton 100 b, Sophist. 248.

²⁾ met. α, 9, 191, a 19.

Dualismus des transscendenten ¹⁾ Gottes als einsamen Selbstbewusstseins ²⁾ und der sinnlichen Welt endigt.

Nachdem einmal die schöne Harmonie des Geistes mit der Natur gebrochen war, blieb jener Dualismus bestehen, mit welchem die alte Philosophie sich auflöst und die christlich-germanische sich vorbereitet. Nachdem der Mensch sich über die Aussenwelt erhoben hatte im Bewusstsein seiner Geistigkeit und Geistesfreiheit, konnte ihm die Vermittelung von Aussen nicht mehr gegeben werden, und so sucht er die Versöhnung in sich selbst zu erzeugen. Es entsteht ein Ringen des Geistes mit sich selbst, um aus sich als dem alleinigen Princip der Erkenntniss und der Quelle aller Wahrheit der Dinge gewiss zu werden.

Mit Cartesius beginnt diese neue Entwicklung der Philosophie, welche vom Geiste anhebt und von allem Gegebenen des objectiven Seins abstrahirt. Seine Philosophie beginnt mit dem Zweifel an Allem, um unbefangen von vorne anfangen zu können, mit jenem Skepticismus, an welchem die alte Philosophie zu Grunde gegangen war, der aber bei Cartesius über sich hinausstrebt, indem er in dem Zweifel selbst den festen Punkt der Gewissheit des Denkens heraushebt, insofern in dem Zweifel an Allem dem Geiste in seinem denkenden Bewusstsein doch eben dies, dass er zweifelt, gewiss ist. Da wir im Zweifeln selbst denken, so bleibt über jeden Zweifel erhaben der Satz: cogito ergo sum, so ist von allem Sein dem Menschen das denkende Sein das gewisseste, der Geist das wahre Sein und das einzige Kriterium wahrer Erkenntniss. Was der Geist klar und deutlich einsieht, ist wahr und besiegt den Zweifel. Somit wendet sich auch die neuere Philosophie der Erforschung des Wirklichen zu in dem unbefangenen Glauben, durch das Denken das Wesen der Dinge erfassen zu können, so beginnt auch sie mit der still-

¹⁾ χωριστός.

²⁾ νόησις νοήσεως, τὸ πρῶτον ἀκίνητον κινεῖν.

schweigenden Voraussetzung einer Einheit der Vorstellungen mit den Dingen. Von diesem Dogmatismus, welcher bei den Ergebnissen des Denkens sich einfach beruhigt, ohne die Bedingungen und das Wesen der Erkenntniss selbst zu untersuchen, werden insgesamt die philosophischen Systeme vor Kant getragen. Im Vertrauen auf die Selbstgewissheit und Kraft des Denkens suchen sie das Wesen, die Substanz der Dinge zu erkennen. Aber hier, bei Gewinnung objectiver Erkenntniss, beginnt die Schwierigkeit, den Dualismus des Geistigen und Natürlichen aufzulösen, zu begreifen, wie der Gedanke das objectiv Gegebene zu vermitteln, und umgekehrt die ausgedehnte Materie auf den denkenden Geist einzuwirken im Stande ist, ein Problem, mit welchem sich die ganze idealistische Philosophie seit Cartesius bis Leibnitz abgemüht hat, ohne es lösen zu können, denn alle Versuche drehen sich eigentlich nur darum, den Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung äusserlich auf Gott selber zurückzuführen.

Einen dem Idealismus entgegengesetzten Weg hatte die Philosophie von Bacon eingeschlagen, der die Erfahrung als einzige Quelle und als das Princip der Erkenntniss setzt. Auch Bacon geht aus von einem Skepticismus, der an Allem zweifelt, und verlangt, dass sich der Geist von allen Vorurtheilen frei machen müsse, um zu einer sichern Erkenntniss zu gelangen. Aber auch er verfährt in seinem Zweifel nicht radical genug, indem er von der ungeprüften Annahme ausgeht, dass eine Erkenntniss der Dinge durch die Erfahrung möglich sei, dass das menschliche Erkenntnissvermögen die Wahrheit erfassen könne. Somit ist auch der Empirismus dogmatisch, da er auf unbewiesenen Voraussetzungen ruht, die er im guten Glauben an ihre Wahrheit aufnimmt.

Jedoch löste sich die dogmatische Philosophie in sich selbst auf, indem sie allmählich selbst die Grenzen des Erkenntnissvermögens enger und enger zog. War nämlich das Resultat der Erfahrungsphilosophie Bacon's dies, dass er eine Erkenntniss nur von den natürlichen Dingen glaubte gewinnen

zu können, so beschränkte zunächst Locke den Kreis des Erkenntnisvermögens, indem er eine Erkenntnis übersinnlicher Dinge für unmöglich und nur ein auf Erfahrung beruhendes Wissen festhielt.

In weiterer Consequenz schloss dann Berkeley, dass es überhaupt keine Erkenntnis der Dinge ausser uns gebe, sondern nur eine Erkenntnis unserer eigenen Empfindungen und Vorstellungen, deren Ursache Gott sei. Die Dinge seien nur in unserer Vorstellung und die uns gegebenen Vorstellungen, die Ideen, seien allein die wirklichen Dinge.

Alle Consequenzen dieser Ergebnisse der Erfahrungsphilosophie sich zu Nutze machend unterscheidet dann Hume zwischen derjenigen Erkenntnis, die durch die Combinationen unseres Denkens, durch die aus den Vorstellungen, den Copien der Perceptionen, gezogenen Schlüsse gewonnen wird, und zwischen der Erkenntnis von den Dingen, von den in unserer Wahrnehmung gegebenen Thatsachen. Bei der ersteren handelt es sich um Vorstellungen, die schon ineinander enthalten, also auseinander entwickelt werden; daher machen die Combinationen der Vorstellungen auf Nothwendigkeit Anspruch, sie ergeben analytische oder Vernunfturtheile, gewähren jedoch, da sie nur Gedankenbeziehungen sind, keinen Schluss auf das Sein, sie sind unabhängig von aller Existenz.

Die Möglichkeit einer auf Nothwendigkeit Anspruch machenden Erkenntnis aus den Thatsachen macht Hume abhängig von der Möglichkeit der Erkenntnis des nothwendigen Causalnexus, welchen Begriff er zum ersten Male einer Prüfung unterwirft. Da die Wirkung von der Ursache durchaus verschieden ist, so schliesst er, kann sie nicht im Begriffe der letzteren enthalten sein, also auch nicht durch ein analytisches Urtheil, durch Schlüsse a priori erkannt werden. Da es sich um untereinander verschiedene Thatsachen handelt, so kann allein die Erfahrung entscheiden, aber auch sie vermag ebensowenig den Causalnexus zu erkennen, da sie nur die zeitige Aufeinanderfolge von Thatsachen aufzeigt, dagegen die eigent-

liche Einwirkung eines Gegenstandes auf den andern sich der Wahrnehmung entzieht. Tragen wir nun trotzdem in uns den Begriff der Causalität, so ist dieser nicht aus der Erfahrung gewonnen, sondern es hat sich ein Schluss substituirt, der jedoch auf diesem Gebiete keine Wahrheit haben kann. Dieser Schluss gründet sich auf die Gewohnheit, mit der man häufige Beobachtungen macht und erwartet, dass mit der bestimmten Thatsache sich die bestimmte Folge verknüpfen werde. Diese Gewohnheit, mit der wir aus dem Verhältniss der Succession dasjenige der Causalität machen, ist nur ein Glaube, der die Erfahrung begleitet und kann daher eine Sicherheit objectiver Erkenntniss nicht gewähren. Somit ist die Nothwendigkeit, die der Wirkung der Ursache zukommen soll, nicht zu beweisen und der letzte Grund unserer empirischen Erkenntniss beruht nur auf einer subjectiven Gewissheit, und eine objective Erkenntniss aus den Gründen, wie sie Bacon verlangte, ist unmöglich.

Mit diesem Skepticismus Hume's war die Auflösung des Dogmatismus in gewissem Sinne bereits vollzogen; vollständig wurde sie jedoch erst durch den Criticismus Kant's, der die Voraussetzung einer Einheit von Denken und Sein, wie sie der Dogmatismus stillschweigend gemacht hatte, einer genauen Kritik unterwirft und zum ersten Male in bestimmter Fassung die Grundfrage der Philosophie untersucht, die Frage nach den subjectiven Bedingungen der Erkenntniss, den Momenten, welche die Thatsache der menschlichen Erkenntniss erklären.

Haben wir nun so in der fortschreitenden Entwicklung der verschiedenen philosophischen Systeme die wesentlichen allmählich gewonnenen Grundlagen und Principien der Erkenntnisslehre aufzuzeigen gesucht und gesehen, wie erst nach und nach das Problem derselben entdeckt und in bestimmterer Fassung zu lösen unternommen ist, so erscheinen einer eingehenderen Betrachtung und Prüfung vor allen werth die erkenntniss-theoretischen Versuche von Aristoteles und Kant, sofern beide grundlegende und zum Theil abschliessende Lehren über das Wesen der Erkenntniss, dieses schwierigste und be-

deutsamste Problem aller Wissenschaft, aufgestellt haben, und bei denen sich zugleich das besondere Interesse einstellt, dass wir in ihnen die hervorragendsten Vertreter der antiken und modernen philosophischen Anschauungsweise haben. Es wird daher in dem Folgenden unsere Aufgabe sein, eine Darstellung der Aristotelischen Erkenntnisslehre, Vergleichung derselben mit der Kantischen und eine kritische Würdigung beider zu versuchen.

Die Aristotelische Philosophie stellt sich, wie wir bereits gesehen haben, als das vollendete System der Socratisch-Platonischen Begriffsphilosophie dar. Wie Socrates und Plato das begriffliche Wesen jedes Dinges zu bestimmen gesucht und nur ein Wissen durch Begriffe als allein wirkliches Wissen angestrebt hatten, so legt auch Aristoteles allem Wissen die begriffliche Erkenntniss zu Grunde. Aber weit entfernt von einer Ueberschätzung derselben, wodurch Plato dazu kam, die logischen Abstractionen zu übersinnlichen Wesenheiten zu hypostasiren und diese als das allein wahrhaft Reale zum Gegenstande intellectueller Anschauung zu machen, ist der nüchterne Sinn des Stagiriten vielmehr auf eine allseitige Erforschung der realen Dinge der Erscheinungswelt gerichtet, da er deutlich erkennt, dass das Wesen der Dinge den Dingen immanent (*ἐνυπάρχον*) und nicht von diesen getrennt sein könne. Mit bestimmterem Bewusstsein über die Aufgabe der Philosophie, die Besonderung des Allgemeinen im Einzelnen nachzuweisen, dieses aus jenem abzuleiten, die Erscheinungen aus ihren letzten Gründen zu erklären, verbindet er mit dem dialectischen Verfahren eine genaue Beobachtung des thatsächlich Gegebenen, sucht er auch die Materialursache, den Realgrund der Sache mit in die Begriffsbestimmung¹⁾ aufzunehmen und hat dadurch das einseitig Beschränkte der Platonischen Begriffsphilosophie durchbrochen und ein vollkommneres Wissen gewonnen.

Hatte Plato zwei Gebiete des objectiven Seins unterschieden, die Welt der Ideen, des wahrhaft Seienden, und die Welt der

¹⁾ *λόγοι ἐνυλοι*.

Erscheinungen, des stets Werden und Vergehen, und ihnen zugeordnet zwei entsprechend gesonderte Erkenntnisvermögen, die denkende Vernunft, welche die allgemeinen Wesenheiten des Wirklichen vermöge der allgemeinen Begriffe erkennt und dadurch ein wahres Wissen von dem Seienden als solchem gewinnt, und die Sinneswahrnehmung, welche trügerisch, nur eine Meinung (*δόξα*) von der sinnlich-körperlichen Welt zu erreichen vermag, so unterscheidet auch Aristoteles zwei Erkenntnisfunctionen der Seele und zwei getrennte Gebiete von Erkenntnisobjecten, die Vernunft, die auf das νοητόν, und die Sinneswahrnehmung, die auf das αἰσθητόν gerichtet ist. Während jedoch Plato der sinnlichen Wahrnehmung nur insoweit Werth für die Erkenntnis beilegt, als sie uns an früheres Wissen erinnert, so gibt ihr Aristoteles eine bestimmtere Beziehung zum Denken, indem er in ihr die nothwendige Bedingung der Gedankenbildung, die Quelle jedes geistigen Erkennens sieht. Mit der Sinneswahrnehmung, durch welche sich der Mensch als Subject der Aussenwelt gegenübergestellt findet, beginnt daher nach Aristoteles alle Erkenntnis. Die Sinneswahrnehmung selbst aber kommt nach ihm auf folgende Weise zu Stande.

Das Wahrnehmungsvermögen der Seele verhält sich zu den Objecten der Aussenwelt zunächst als blosser Möglichkeit;¹⁾ das Empfundene kann nicht eine Selbstbewegung des Empfindenden sein, und es ist daher hier wie überall, wo ein Werdeprocess stattfindet, ein wirkendes Princip nöthig, das bereits actuell ist, und unter dessen Einwirkung das bloss Mögliche zum Wirklichen sich umsetzt.²⁾ Dieses Princip für die Sinneswahrnehmung sind nun die sinnlichen Formen der Dinge ohne den Stoff derselben,³⁾ die bereits der Wirklichkeit nach sind,

¹⁾ de an. II 5, 417 a 6 τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεῖα, ἀλλὰ δυνάμει μόνον.

²⁾ met. VIII 8, 1049 b 24 ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργεῖα ὃν ὑπὸ ἐνεργεῖα ὄντος.

³⁾ de an. II 12, 424 a 17 ἡ μὲν αἰσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Cf. de an. III 2, 425 b, 23.

was das Empfindende erst der Möglichkeit nach ist.¹⁾ Insofern dieses jenen noch unähnlich ist, wird die empfindende Seele im Acte des Empfindens durch das Sensible afficirt, verhält sie sich im Aufnehmen der sensiblen Qualitäten der Dinge leidend;²⁾ sobald sie aber die Einwirkung erlitten hat, so ist sie gleich gemacht dem Empfundenen und wie dieses der Wirklichkeit nach.³⁾

Dieses Erleiden ist nämlich nicht die Corruption durch das Gegentheil, sondern es ist vielmehr eine Erhaltung des der Möglichkeit nach Seienden durch die Einwirkung von Seiten des Actuellen.⁴⁾ Es scheint nur eine Verwandlung in ein qualitativ Verschiedenes zu sein,⁵⁾ es ist jedoch unmittelbar Verwirklichung des Wahrnehmungsvermögens, Herstellung einer der eigenthümlichen Anlage und Bestimmung desselben entsprechenden Vollendung.⁶⁾

Das Wahrnehmungsvermögen verähnlicht sich dem Wahrnehmbaren, da die eigenthümliche Empfindung des bestimmten Sinnes zur Aufnahme der Formen des Sensiblen specifisch vorgebildet ist. Diese specifische Empfindung der einzelnen Sinne liegt in den betreffenden Sinnesorganen, deren Vollzähligkeit durch die verschiedenen, den Eindruck des sensiblen Objects vermittelnden Medien bedingt und gesichert ist. Diese Vermittelung geschieht durch Uebertragung der von den wahrnehmbaren Gegenständen ausgehenden und denselben völlig

¹⁾ de an. II 5, 418 a 3 τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστίν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἢ δὴ ἐντελεχέα.

²⁾ de an. II 5, 416 b, 33. ἡ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.

³⁾ de an. II 5, 418 a, 5. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὁμοιωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκείνο.

⁴⁾ de an. II 5, 417 b, 2. οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχέα ὄντος καὶ ὁμοίου.

⁵⁾ de an. II 5, 416 b 7. δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι.

⁶⁾ de an. II 5, 417 b 15 ... μεταβολὴ ἐπὶ τὰς ἑξεις καὶ φύσιν. Cf. Franz Biese, Philosophie des Aristoteles, Berlin 1835, I. 321 ff.

entsprechenden Bewegung auf die Sinneswerkzeuge, wodurch eben diese in jene Actualität versetzt werden, welche dem ihnen innewohnenden Zwecke entspricht. ¹⁾

„Jeder Sinn in seinem Sinnesorgane, inwiefern es Sinnesorgan ist, geht auf das vorliegende Wahrnehmbare und unterscheidet die Differenzen des Wahrnehmbaren, das Gesicht Weisses und Schwarzes, der Geschmack Süßes und Bitteres. Ebenso verhält sich dies auch bei den anderen Sinnen. Da wir aber auch das Weisse und das Süsse und jedes Wahrnehmbare von jedem unterscheiden, womit nehmen wir nun wahr, dass sie unterschieden sind? Nothwendiger Weise doch durch Wahrnehmung, denn es sind wahrnehmbare Objecte.“ ²⁾

Jeder Sinn für sich nimmt nur die eigenthümlichen Unterschiede einer Gattung wahr; „es gibt aber auch ein gewisses gemeinsames Vermögen, welches alle begleitet, womit man wahrnimmt, dass man sieht und hört.“ ³⁾ Die verschiedenen Sinne concentriren sich in einem Gemeinsinne, welcher die Sinnesobjecte der verschiedenen Sinne von einander unterscheidet, deren Art- und Gattungsunterschiede, überhaupt das Mannigfaltige in der Anschauung zur Einheit des empfindenden Subjects zusammenfasst. Dieser Gemeinsinn ist das Urvermögen der einheitlichen Wahrnehmung (*τὸ πρῶτον καὶ κύριον αἰσθητήριον*), das Princip der wahrnehmenden Apprehension im kantischen Sinne, insofern wir durch ihn erst die Bedingung zur bewussten Vorstellung des Objects erhalten. ⁴⁾ Von ihm

¹⁾ de an. III 2, 426 a 15 *μία μὲν ἐστὶν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ.*

²⁾ de an. III 2, 426 b 8.

³⁾ de somno 2, 456 a 15.

⁴⁾ Wir unterlassen es rücksichtlich der Art und Weise, wie Kant die Seelenvermögen beschreibt, einen ausführlichen Vergleich zwischen ihm und Aristoteles zu ziehen, da Kant einerseits von der Vermögenshypothese nur einen sehr beschränkten Gebrauch macht, insofern seine Methode nicht die psychologische „der innern Erfahrung“, sondern die kritische ist, und er andererseits sich an die für die beschreibende Psychologie nun einmal grundlegende und mustergültige Darstellung der Aristotelischen Seelenlehre an-

als dem universellen Sinne werden die allgemeinen Qualitäten der Dinge wahrgenommen, welche allen Sinnen gemeinsam sind und daher von einem einzelnen Sinne nicht empfunden werden, wie die Bewegung, Zahl, Figur, Grösse. Zu seinem sinnlichen Organe hat er den Mittelpunkt des Körpers, das Herz, auf welches sich daher alle anderen Sinnesorgane beziehen.

Wenn somit eine Einheit der Vorstellung des Objects erst durch die wahrnehmende Apprehension des sensitiven Urvermögens ermöglicht wird, so setzt dies doch noch eine höhere Kraft der Seele voraus, welche alle vorhergehenden Theile einer Vorstellung reproducirend vorzustellen vermag. Dieses Vermögen, welches ebenfalls das Centralorgan der empfindenden Seele, das Herz, zum Sitz hat, ist die Einbildungskraft (*τὸ φανταστικόν, ἡ φαντασία*), vermöge welcher die wiederholten äusseren Wahrnehmungen sich zu inneren Bildern, zu Vorstellungen (*φαντάσματα*) projeciren, welche in der Seele zu verharren streben, während die einzelnen Sinneseindrücke vorübergehend sind und mit den sensiblen Objecten verschwinden.

Die Vorstellung ist demnach eine durch die Sinneswahrnehmung entstandene Bewegung, eine Nachwirkung der durch die Formen des Sensiblen veranlassten Affection des innern Wahrnehmungsvermögens; ¹⁾ sie setzt die sinnliche Empfindung voraus, ²⁾ ist aber mit dieser nicht identisch. Denn das Vorstellungsvermögen kann auch dann in Function sein, wenn die Wahrnehmung ruht, wie im Schlafe, und während an dieser alle Thiere theilhaben, ³⁾ so kommt die Einbildungskraft keineswegs allen Thieren zu, was doch stattfinden müsste, wenn sie wirklich dasselbe wäre, wie die Empfindung. Während

schliesst, wodurch allerdings eine Aehnlichkeit in beider Erkenntnisslehre hervortritt, die jedoch bei dem Gegensatze ihres Erkenntnissprincips nur ganz äusserlich ist.

¹⁾ de an. III. 3, 429 a 1. *ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης.*

²⁾ de an. III. 3. 428 b. 11 *ἡ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι.*

³⁾ Cf. Kampe, Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles, Leipzig 1870, S. 124.

ferner die Sinne, jeder in seiner eigenthümlichen Sphäre, gar nicht täuschen,¹⁾ sind die Vorstellungen des Gemeinnes oft unwahr. Ebenso wenig wie die Vorstellung mit der Wahrnehmung identisch ist, ist sie es mit dem Denken,²⁾ was schon daraus erhellt, dass einigen Thieren zwar Vorstellung, keinem aber bewusste Unterscheidung des Entgegengesetzten zukommt.

Vielmehr ist die *φαντασία* das vermittelnde Band zwischen der sinnlichen Thätigkeit der Seele und der Denkhätigkeit der Vernunft, insofern sie durch Verinnerung der Sinneseindrücke dem Geiste einen bleibenden Besitz und den Stoff des Denkens bereitet.

Zur Verbürgung dessen, dass die wiedererzeugten Vorstellungen identisch sind mit den apprehendirten, muss ich jene wiedererkennen. Zur Reproduction muss daher, um die Einheit der Vorstellung zu sichern, hinzukommen die Recognition. Die Wahrnehmung der in der Seele verharrenden Vorstellungen und die Fähigkeit, diese an früher vergegenwärtigte Objecte zu fixiren und als Abbild derselben festzuhalten, wird nach Aristoteles ermöglicht durch die letzte Erkenntnisform der empfindenden Seele, durch das Gedächtniss.³⁾ Während die einzelne sinnliche Wahrnehmung stets auf ein gegenwärtig sensibles Object gerichtet ist, bezieht sich die Erinnerung oder das Gedächtniss auf die Vorstellungen, welche in früheren Sensationen ihren Grund haben⁴⁾ und setzt daher eine Unterscheidung der Zeitverhältnisse voraus.⁵⁾

„Die Wahrnehmung der Zeit gehört aber, wie die der Bewegung dem gemeinschaftlichen Sinne an, in welchem die einzelnen Sinne zusammengehen. Es steht daher die Er-

¹⁾ de an. III. 3, 428 b 18 ἡ αἰσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθὴς ἐστίν.

²⁾ de an. III. 3, 427 b 14 φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας.

³⁾ de mem. I, 451 a, 15 μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν — φαντάσματος, ὡς εἰκότος οὐ φάντασμα, ἕξις.

⁴⁾ de mem. I, 449 b. 14.

⁵⁾ de mem. I, 449. b. 28.

innerung in unmittelbarem Zusammenhange mit der sinnlichen Wahrnehmung und beruht an und für sich zuerst auf derselben und nur beziehungsweise auf dem Denkbaren, insofern das Denken nicht ohne ein Bild der Einbildungskraft statt findet“. ¹⁾

Wenn so die empfindende Seele auf das Einzelne und Besondere der sinnlichen Wahrnehmung beschränkt bleibt, erhebt sich die Denkseele durch die Kraft des Nachdenkens (*διανοεῖσθαι*) und der Ueberlegung über das Einzelne des Sensitiven zu dem Allgemeinen des Begriffs und des Grundes und offenbart sich in der sich zum Selbstbewusstsein läuternden Thätigkeit bewusster Unterscheidung als das oberste Princip der Erkenntniss.

Durch die über die Vermögen der empfindenden Seele übergreifende Denkkraft hat die menschliche Seele die Fähigkeit, die Vorstellungen, welche sie in früheren Sensationen sich angeeignet hat, durch eine Selbstbewegung des Gedächtnissorgans absichtlich wiederzuerzeugen und von neuem zu beleben, das Vermögen der Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*), die Kraft, sich auf etwas zu besinnen. Aristoteles vergleicht die Wiedererinnerung dem logischen Schluss, insofern sie wie dieser von dem Einen auf das Andere kommend, durch eine Reihe sich associirender Vorstellungen als den Mittelbegriffen endlich das *συμπέρασμα* findet, diejenige Vorstellung, die sie in sich wieder hervorzurufen strebte. ²⁾ Während in der Wahrnehmung eine Bewegung von den Dingen zur Seele stattfindet, sieht Aristoteles in der *ἀνάμνησις* umgekehrt eine Bewegung von dem Centralorgane der Seele zu den dadurch in den Sinnesorganen entstehenden Affectionen, welche mit den Bewegungen gleichartiger Vorstellungen identisch sind. ³⁾

¹⁾ F. Biese a. a. O. I. 326 ff.

²⁾ de mem. 2, 453 a. 10 τὸ ἀναμνησκέσθαι ἐστὶν οἷον συλλογισμὸς τις ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος, καὶ ἐστὶν οἷον ζήτησις τις.

³⁾ de an. I. 4, 408 b. 17.

Zu der Denkhätigkeit des Geistes erhalten nun die Vermögen der empfindenden Seele eine bestimmte Beziehung und Bedeutung, insofern die sinnliche Wahrnehmung, wie bereits gesagt, dem Denken den Stoff zum Wissen zuführt. Ohne sinnliche Wahrnehmung ist kein Denken und keine Erkenntniss möglich, und es sagt in diesem Sinne Aristoteles, dass, wenn uns ein Sinnesorgan fehlte, uns auch nothwendig das entsprechende Wissen fehlen würde.¹⁾

Gegenstand der Wahrnehmung ist zunächst das Einzelne, die aus Form und Stoff zusammengesetzte concrete Einzelsubstanz.²⁾ Die Wahrnehmung vollzieht sich jedoch, wie wir gesehen haben, durch eine Aufnahme der Form ohne den Stoff. Was die Sinne wahrnehmen, wodurch sie afficirt werden, ist nicht das concrete Einzelding als solches, sondern immer nur gewisse sensible Qualitäten desselben.³⁾

„Wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes ohne das Eisen . . . aufnimmt, ebenso erleidet das Wahrnehmungsvermögen Einwirkung von Jedem, was Farbe oder Geschmack . . . hat, aber nicht inwiefern jedes von ihnen ein Einzelnes ist (*οὐχ ἡ ἑκαστον ἐκείνων*), sondern inwiefern es ein so beschaffenes ist und nach der Seite des Begriffs“. (*ἀλλ' ἡ τοιονδί καὶ κατὰ τὸν λόγον.*)⁴⁾

Es ist nicht der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand selbst, wie der Stein, in der Seele, sondern die Form,⁵⁾ die das concrete Einzelne zu dem bestimmt, was es seinem Begriffe nach ist, welche die eigenthümliche Natur jedes Einzeldinges mit allen seinen modificirenden Eigenschaften constituiert. Das Formprincip enthält somit die Summe aller der wesentlichen

¹⁾ anal. post. I. 18.

²⁾ de an. II. 5, 417 b. 22 *τῶν καθ' ἑκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις.*

³⁾ an. post. I. 31. 87 b, 29. *ἡ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος.* met. VI. 13, 1039 a. 1 *οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.*

⁴⁾ de an. II 12, 424, a 19.

⁵⁾ de an. III. 8, 431 b. 29 *οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.*

qualitativen Bestimmungen, welche das eine Ding von den übrigen Dingen differenziren, zusammengefasst in eine Einheit, welche mit der begrifflichen Einheit zusammenfällt, insoweit jene in dieser mit vorgestellt wird. ¹⁾

Und indem so die Form, das im eigentlichen Sinne individualisirende Princip des concreten Einzeldinges, mit dem Begriffe, welcher ein Allgemeines enthält, im wesentlichen zusammenfällt, offenbart sie ebenfalls den Inhalt eines Allgemeinen, und die Wahrnehmung hat demnach, sofern sie die Formen der wahrnehmbaren Dinge (*τὰ εἶδη τῶν αἰσθητῶν*) aufnimmt, das Allgemeine im sinnlich Concreten zum Gegenstande des Erkennens. Es ist dies jedoch zunächst nicht das Allgemeine schlechthin (*καθ' αὐτὸ καὶ ἡ αὐτό*), das Allgemeine der schöpferischen Idee, sondern es ist das im Einzelnen örtlich und zeitlich beschränkte, individuell bestimmte Allgemeine, ²⁾ welches als die Einheit von wesentlichen Eigenschaften mehreren Dingen vermöge ihrer Natur gemeinschaftlich zukommt. ³⁾ Es ist „das Eine ausser dem Vielen, welches in allen diesen das identische Eine ist.“ ⁴⁾

Die Erinnerungen nun, welche sich in Bezug auf dieses Eine, der Art nach Identische, wiederholen, schliessen sich zusammen in Eine Erfahrung. ⁵⁾ „Aus der Erfahrung oder aus jedem in der Seele ruhenden Allgemeinen ist der Anfang der Theorie, sobald es auf das Entstehen ankommt, und der Wissenschaft in Betreff des Seienden.“ ⁶⁾ Während die Erfahrung

¹⁾ phys. I. 7, 190 a 16 τὸ γὰρ εἶδει λέγω καὶ λόγῳ ταυτόν.
de an. I. 1,403 b. 2: ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος.
Cf. F. Biese a. a. O. II. 1 ff. 19.

v. Hertling, Materie u. Form u. die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871. S. 71.

²⁾ Kampe S. 84.

³⁾ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι.

⁴⁾ an. post. II. 19, 100 a 7. τὸ ἓν παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό.

⁵⁾ ib. a, 4 ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γνωμένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν.

⁶⁾ ib. a 6 ff.

auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung nur den allgemein wiederkehrenden Thatbestand, die einzelnen Erscheinungen des ὅτι, aufweist, ¹⁾ ist die Aufgabe des theoretischen Wissens die Erkenntniss der Ursachen, der letzten und allgemeinsten Gründe des Wirklichen. Da es sich hier um die wissenschaftliche Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen des Grundes, um die Beweisführung handelt, so entsteht die Frage, wie und durch welche Kraft die Principien (ἀρχαὶ ἄμεσοι καὶ ἀναπόδεικτοι), welche zur Vermittelung des Besonderen dienen, erkannt werden.

„Die Seele ist aber so beschaffen, dass sie dies zu erleiden vermag“; kraft der in ihr ruhenden Fähigkeit des Unterscheidens ²⁾ ist sie im Stande, in Bezug auf die Beschaffenheit das der Form nach Nichtunterschiedene, das Gemeinsame einer und derselben Art ³⁾ aufzufassen. „Steht aber das Eine der Nichtunterschiedenen, so steht das erste Allgemeine in der Seele, denn man nimmt zwar das Einzelne wahr, die Wahrnehmung bezieht sich aber auf das Allgemeine, wie den Menschen, jedoch nicht auf den Menschen Kallias.“ ⁴⁾ In der Erfahrung bilden sich so als das erste Allgemeine die Artvorstellungen, unter denen dann wiederum „Etwas sich stellt, bis dass das Theillose und das Allgemeine sich gestellt hat, wie unter den Thieren verschiedener Art, bis das Thier steht.“ ⁵⁾ Auf diese Weise entsteht die Wahrnehmung eines höheren Allgemeinen, der Gattung, welche nicht mehr als eine Art in einem andern Allgemeinen enthalten ist, sondern als ein Ganzes sich darstellt, insofern sie vieles Einzelne umfasst und von jedem einzeln ausgesagt wird. ⁶⁾

¹⁾ met. I 1, 981, a 15 ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκαστόν ἐστι γνῶσις.

²⁾ δύναμις οὐμφντος κριτική an. post. II 19, 99 b, 35.

³⁾ ἀδιάφορα κατὰ τὸ εἶδος top. I 7, 103, a 11.

⁴⁾ an. post. II 19. 100 a 15.

⁵⁾ ib. b, 2.

⁶⁾ met. IV 26, 1023 b, 29 τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι

Da nun in dem Gattungsbegriffe das substantielle Sein eines in sich begrenzten Gebietes der Wirklichkeit nebst seinen wesentlichen Bestimmungen ausgedrückt ist, ¹⁾ so begreift derselbe in sich das einheitliche Princip einer jeden Wissenschaft, welche die Verzweigung eines substantiellen Seins zum Gegenstand hat, und in diesem Sinne wird die Gattung selbst als das Princip bezeichnet. ²⁾ „Folglich existiren weder die Erkenntnisse der Principien getrennt in uns, noch entstehen sie von anderen erkenntnisstüchtigeren Kräften, sondern von der sinnlichen Wahrnehmung.“ „Es ist offenbar, dass wir die Principien durch Induction erkennen müssen, denn Wahrnehmung vollbringt auf solche Weise das Allgemeine“ (den Gattungsbegriff). ³⁾

Es geht somit deutlich hieraus hervor, dass Aristoteles die Vorstellung der Art- und Gattungsbegriffe und die hierin befasste Kenntniss der Principien lediglich aus der sinnlichen Wahrnehmung entstehen lässt, so dass eine Mitwirkung der schöpferischen Thätigkeit des Geistes in diesem Processe noch ausgeschlossen bleibt. Insofern jedoch Aristoteles die ganze Natur mit dem Zweckbegriffe durchleuchtet, und der Zweck die das Mittel beherrschende Macht ist, ist die denkende Vernunft als der Endzweck jener Bewegungen im Wahrnehmungsvermögen das übergreifende Princip, welches als das Ganze die Theile bestimmt und regiert. Als übergreifender, voraus-eilender Gedanke unterwirft der Geist das Wahrnehmungsvermögen der Zucht des Denkens, so dass es den Stoff der Vorstellungen nicht mehr, wie der Zufall es von dem Gegebenen der Aussenwelt afficirt werden lässt, erzeugt, sondern

καθ' ἑκάστου καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἑκάστον, οἷον ἄνθρωπον, ἵππον, θεόν, ὅτι ἅπαντα ζῷα.

¹⁾ an. post. 10, 76, b, 13 τὸ γένος, οὗ τῶν καθ' αὐτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική.

²⁾ met. II 3, 999, a 22 ὥστε ἀρχαὶ τὰ πρῶτ' ἂν εἴησαν γένη.

³⁾ an. post. II 19, 100 b, 3 δῆλον δὲ ὅτι ἡμῶν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γινώσκουσιν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

dass die Wahrnehmung sich in einer bestimmten Richtung vollzieht, d. h. der Geist verarbeitet den im mechanischen Vorstellungslauf gegebenen Stoff kritisch, er erhebt die Erfahrung zur inductiven Methode. In diesem Sinne unterscheidet Aristoteles als die Wege, die zur Kenntniss der Principien führen, die wiederholte unwillkürliche und unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, an welche sich noch die Gewöhnung anschliesst, und die von dem denkenden Geiste geleitete methodische Induction, welche auf der Wahrnehmung beruhend die fragmentarisch zerstreuten Glieder der Erfahrung (*ἐκ τῶν κατὰ μέρος*) ¹⁾ summirt und alle gleichartigen Vorstellungen in eine principielle Einheit zusammenzufügen und darin zu befestigen sucht. ²⁾ Streng wissenschaftlichen Werth hat die Induction daher nur dann, wenn sie alle Glieder der Erfahrung berücksichtigt. ³⁾ Da nun aber eine vollständige Kenntniss alles Einzelnen einer Gattung in der Erfahrung nicht zu erreichen ist, so hat die Induction keine zwingende Beweiskraft und kann uns nicht zum wahren Wissen führen, sondern sie bewegt sich nur in dem Gebiete der Meinung oder des Wahrscheinlichen und Möglichen, in der Sphäre desjenigen, was meistentheils so ist (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*), und ist daher blos vorbereitende Erkenntniss. Bedeutung erhält sie erst als Grundlage einer höheren Erkenntnissweise, der Apodeiktik, indem sie für diese als thatsächliche Realitäten die Principien nachweist, die keines Beweises fähig, als schöpferische Wesenheiten zur Vermittelung des Besonderen dienen und eine Einsicht in den objectiven Grund der Dinge gewähren.

Diese höhere Erkenntnissweise, welche die Vorstellungen zu begründen und mit dem Gesetze der Sache zu erfüllen sucht, wird vermittelt durch die Denkhätigkeit des seiner

¹⁾ an. post. I 18, 81 b, 1.

²⁾ eth. Nicom. I 7, 1098 b, 3 *τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῶ τινι.*

³⁾ an. pr. II 23, 68 b, 27 *δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ πάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκελμενον· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων.*

selbst bewussten Geistes, des *νοῦς*, welcher als das Organ der Begriffe das Princip des Wissens ist.

Wie Plato, so leitet auch Aristoteles den Ursprung des philosophischen Wissens aus der Bewunderung ab, aus dem Gefühle des Staunens, das den zum Bewusstsein erwachenden Menschen ergreift, seinen Geist zum Erkennen der Dinge anstachelt und nicht eher ruhen lässt, als bis sich sein Staunen über das Unverstandene aufgelöst hat in die Einsicht des natürlichen und nothwendigen Zusammenhanges der Dinge. Indess sind die sinnlich-körperlichen Gegenstände als solche der Wissenschaft unzugänglich, da sie im bestandlosen Wechsel begriffen der Vergänglichkeit unterworfen sind, das Wissen dagegen die Forderung enthält, dass das Gewusste ein dauerndes und beständiges sei und alle Veränderungen von sich ausschliesse. Denn von dem Vergänglichen und Zufälligen, das bald ist, bald nicht ist, bald so, bald anders sich verhält, kann es kein sicheres, stets sich gleich bleibendes Wissen geben, sondern nur eine schwankende Meinung, die vom Moment abhängig sich je nach den Veränderungen des Objects modificirt. Das Kriterium des Wissens ist daher, dass es von einem Sein ausgeht, welches sich nicht anders verhalten kann (*οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν*), daher unveränderlich ist. Das Wissen muss die Erkenntniss des Nothwendigen, Ewigen und Unveränderlichen sein. Wo aber finden wir ein dem entsprechendes Object, da alles Einzelne des empirisch Gegebenen dem Entstehen und Vergehen unterliegt? Die Einzelwesen gehen zu Grunde, dasjenige jedoch, was in ihnen als das unvergängliche, stets sich gleich bleibende Wesen zum Dasein kommt, ist das Allgemeine.¹⁾ Das Allgemeine ist daher Gegenstand und Inhalt des Wissens, jedoch nicht das Allgemeine im blossen Sinne des Gemeinsamen, sondern das „Eine in den Vielen“ (*ἐν κατὰ πολλῶν*) Wiederkehrende, das Allgemeine als „An sich“ und inwiefern

¹⁾ F. Biese a. a. O. I 329 II 3 ff.

es das ist, was es ist, ¹⁾ welches als das den vergänglichen Dingen immanente unvergängliche Wesen das schöpferische Princip ist, das in sich die die Natur der Dinge bestimmenden Momente, den realen Grund enthält, aus dem alles Besondere und Einzelne der Erscheinungen mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist, aus dem es das Leben empfangen hat. Es ist der in den Theilen complicirte, dieselben bestimmende und verknüpfende Gedanke des Ganzen, welches an sich früher, als die Theile ist. Insofern jedoch das Allgemeine nur in dem Einzelnen Existenz hat, wird es für uns auch erst in diesem erkennbar, daher auch nur in dem Sinne die Einzelsubstanz Gegenstand des Wissens ist, als sie für uns den Erkenntnissgrund des Allgemeinen, als des Realgrundes, enthält. Das an sich Frühere schliesst das an sich Erkennbarere ein, und so ist der Natur der Sache gemäss das im Einzelnen sich explicirende Allgemeine als das an sich Frühere auch das schlechthin Erkennbarere, während in Bezug auf uns das Einzelne das Frühere und Erkennbarere ist. ²⁾

Für uns enthält das inductive Verfahren, welches vom Einzelnen, uns Bekannteren ausgeht und zu den Principien hinführt, grössere Anschaulichkeit, als die Beweisführung, die von dem der sinnlichen Wahrnehmung am fernsten liegenden Allgemeinen zum Einzelnen und Besonderen herabsteigt. An sich aber ist das Allgemeine als das Ursprüngliche und Erste im Processe des Werdens das Erkennbarere, und auf dieses allein bezieht sich das wahre auf Nothwendigkeit Anspruch machende Wissen. Das wissenschaftliche Denken hat daher die Aufgabe, das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* in das *πρότερον τῇ φύσει* umzusetzen, das Besondere auf das Allgemeine, die Erschei-

¹⁾ an. post. I 4, 73, b, 26 καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ αὐτό.

²⁾ an. post. I 2, 71 b, 34 οὐ γὰρ ταῦτόν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον.

nungen auf ihren Grund zurückzuführen und aus diesem durch ein nachschaffendes Erkennen zu begreifen.

In jeder zum concreten Dasein sich gestaltenden Entwicklung unterscheidet aber Aristoteles vier Principien, ¹⁾ welche als Ursachen die nothwendigen Bedingungen jeder Schöpfung ausmachen. Das Erste ist dasjenige, was in der Verwirklichung seinen Inhalt zum Dasein entwickelt, die Form, welche das Wesen eines Dinges als uranfänglich schöpferisches Princip bestimmt (*ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*); sodann die Materie, welche die Möglichkeit (*δύναμις*) enthält, die Formbestimmung aufzunehmen (*ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον*); drittens die bewirkende Ursache, von welcher die Bewegung ausgeht, der Grund (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ διὰ τί*) und viertens die Endursache, der Zweck, wozu etwas sich entwickelt (*τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰ γαθόν*). Da jedoch die sich entwickelnde Form keinen andern Grund und Zweck ihrer Verwirklichung hat, als auf Grund ihres Wesens, aus diesem heraus sich zu ihrem Wesen zu entwickeln, so kommen die Elemente der Entwicklung auf die zwei ersten zurück, auf die sich actualisirende schöpferische Ursache der Form und die potenzielle Ursache des gestaltungs-fähigen Stoffes. ²⁾

Diese einem jeden Werdeprocesse zu Grunde liegenden Principien sind nun wichtig für die theoretische Wissenschaft, da diese, sofern sie das Wesen der Dinge erkennen will, auch alle die dasselbe bestimmenden Momente berücksichtigen muss. Soll nämlich eine Erscheinung begriffen werden, so muss sie aus ihrem Realgrunde erklärt werden, und wir fragen daher, nachdem wir uns von ihrer Existenz (*εἰ ἔστιν*) und von den näheren Bestimmungen des „Dass“ (*ὅτι*) überzeugt haben, nach dem „Was sie ist“ (*τί ἐστὶ*) und nach dem „Warum sie ist“ (*διότι*), dem Grunde. ³⁾

¹⁾ met. I 3.

²⁾ F. Biese a. a. O. I. 363, II 39. Zeller a. a. O. II 2, 247.

³⁾ an. post. II 1, 89 b, 24 ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστὶν.

Der hervortreibende Grund liegt, wie wir gesehen haben, in dem Formprincip beschlossen, welches durch die Bewegung vermittelt in die gestaltungsfähige Materie eingeht und die Dinge zu dem bestimmt, was sie ihrem Wesen nach (*ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*) sind. Da aber das, was das Ding seinem Wesen nach ist, durch den Begriff ausgedrückt wird, und das Wesen jedes Dinges zugleich der treibende Grund desselben ist, ¹⁾ so enthält der Wesensbegriff eines Dinges zugleich den erklärenden Realgrund desselben in sich, so ist die Begriffsbestimmung im Entwicklungsprocesse des Denkens das vollkommen entsprechende Abbild der in der Materie sich ausbildenden, die Dinge erzeugenden Formbestimmung, und das Wissen durch Begriffe ist demnach die wahrhafte Erkenntniss der wirklichen Dinge. Die Begriffe sind keineswegs bloß subjective Vorstellungen, sondern sie sind die Formen und Principien der Dinge selbst, das durch die Begriffe Gedachte ist das wahrhaft Reale, das wahre und allgemeine Wesen der Dinge, wie es Aristoteles als das für die Erscheinung Uranfängliche, als das ideale Prius bezeichnet durch den Terminus „Was war das Sein einem Objecte.“ ²⁾ Der Begriff erscheint so in der Aristotelischen Erkenntnisslehre wie die Idee in der Platonischen Dialectik, als das einheitliche Princip des Logischen und Ontologischen, als der wirksame Grund des realen Seins und Erkennens. Die Idee in uns lässt uns die Idee ausser uns, die in den Dingen verwirklicht ist, erkennen. ³⁾ Die begriffliche Erkenntniss ist daher unmittelbare Identität von Denken und Sein, von Subject und Object. ⁴⁾

¹⁾ an. post. II 2, 90 a 15 τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν.

²⁾ met. VI 7, 1032, b, 14 λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. met. XI 8, 1074, a 35 τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οἷον ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.

³⁾ de part. anim. I 1, 639, b, 15 ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἐν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν.

⁴⁾ de an. III 7, 431 a 1 τὸ δ' αὐτό ἐστίν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. met. IV 17, 1022 a 8 καὶ ἡ οὐσία ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος.

Es kommt daher für die wahre Erkenntniss nur darauf an, dass die richtigen Begriffe von den Dingen gebildet werden. Insofern der Begriff, als der formende, schöpferische, in den Dingen und im Denken sich verwirklichende Grund, das Princip der Entwicklung enthält, von dem die gesammte Aristotelische Philosophie getragen und bestimmt wird, gründet sich die wissenschaftliche Erkenntniss auf die Begriffsentwicklung, die in der Definition sich vollendet.¹⁾ Mit der Bestimmung des Wesensbegriffs thut die Wissenschaft den ersten Schritt zur Lösung ihrer Aufgabe, die Erscheinungen aus ihren Gründen zu erklären, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten; durch die logische Definition des Wesensbegriffes entsteht erst das theoretische Wissen als solches.²⁾

Es fragt sich nun, welches sind die Elemente der Realdefinition? Dieselbe soll das unveränderliche, sich im Wechsel der Erscheinungsformen erhaltende allgemeine Wesen der Dinge genetisch aus den Ursachen bestimmen. Dasjenige, was das eigentliche und eigenthümliche Sein, das Wesen jedes Einzelnen mit allen seinen besonderen Merkmalen ausmacht, ist die Form, welche als solche ungeworden und unvergänglich ist; was in allen der Form nach Gleichartigen als das Gemeinsame und wesentlich Identische wiederkehrt, die Gattung, ist das im Wechsel beharrende Allgemeine, das Seiende als solches. Die Gattung und die specifische Form jedes Einzeldinges sind daher als das Ursächliche und Unvergängliche in den vergänglichen Dingen diejenigen Momente, welche das stets sich gleich bleibende Wesen eines Dinges, das „Was etwas ist“ (*τὸ τί ἐστίν*) bestimmen.³⁾ Die Gattung muss ein bestimmtes Gebiet des Seins von den übrigen Wissensgebieten trennen, die speci-

¹⁾ top. I, 5, 101 b, 39 *ἔστι δ' ὁρος μὲν λόγος ὃ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνει.*

²⁾ met. VI 6, 1031 b, 20 *τὸ ἐπιστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπιστασθαι.*

³⁾ top. I 8, 103 b 15 *ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν.*

fische Differenz aber muss von dem trennen, was unter derselben Gattung begriffen wird. ¹⁾

Da aber die Realdefinition den Grund der Sache enthalten und so eine Einsicht in die Genesis derselben gewähren soll, so muss die logische Analyse zu dem an sich Früheren und Bekannteren, zu dem Ersten und Uranfänglichen aufsteigen d. h. zur absolut höchsten, „theillosen Gattung“. Die Gattung ist als das Ganze an sich früher und bekannter als der Unterschied, und dieser wiederum früher als die Art, die er bildet. ²⁾ Gattung und artbildender Unterschied verhalten sich zu einander wie der Grund zu der Folge. Die Definition hat daher aufzuzeigen, wie die Unterschiede aus der Gattung hervorgehen, und dadurch jene aus dieser abzuleiten und zu begründen. Nachdem die relativ höchste Gattung durch die inductive Methode festgestellt ist, hat das definirende Verfahren durch die Begriffseintheilung die grundwesentlichen Merkmale der Gattung zu gliedern, indem im Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen mit Berücksichtigung aller der Mittelglieder, welche den Gegenstand in seinem Wesen und Dasein bedingen, der Gattungsbegriff durch sämtliche unterscheidenden, artbildenden Merkmale von Glied zu Glied näher specificirt wird, bis endlich kein Unterschied mehr vorhanden ist, und so die Bestimmung des „Was Etwas ist“ in genauer Begrenzung sich vollendet. ³⁾

Da nun die vollkommene Definition des Wesensbegriffs durch die Forderung, eine Einsicht in die Gründe der Dinge zu vermitteln, die gleiche Aufgabe wie die wissenschaftliche Beweisführung hat, und somit in der Angabe des Realgrundes, des Principis, durch welches der Gegenstand zu dem wird, was er seinem Wesen nach ist, implicite einen Mittelbegriff ent-

¹⁾ top. VI 3, 140 a 24.

²⁾ top. VI 6, 144 b, 10 τοῦ μὲν γὰρ γένους ὑστερον, τοῦ δ' εἶδους πρότερον τὴν διαφορὰν δεῖ εἶναι.

³⁾ an. post. III 3, 97 a 18 φανερόν γάρ ὅτι ἂν οὕτω βαδίζων ἔλθῃ εἰς ταῦτα ὧν μηδέτι ἐστὶ διαφορά, ἔξει τὸν λόγον τῆς οὐσίας.

hält, so vergleicht Aristoteles die vollkommen entwickelte Definition mit dem ganzen Syllogismus, dessen Mittelbegriff in dem Grunde das Wesen erkennen lässt. ¹⁾ Indem jedoch die Begriffsbestimmung das substantielle Wesen einer Sache aufzeigt, ist sie immer nur allgemein und bejahend und bezieht sich nicht auf die Eigenschaften für sich, daher sich nicht alles definiren lässt, wovon es einen Beweis gibt; ²⁾ denn dieser kann auch particulär und verneinend sein und sich auf blosser Eigenschaften beziehen, indem er einem Subject eine für sich stehende Eigenschaft als Prädicat erschliesst. Andererseits aber lässt sich auch nicht von Allem, wovon es eine Definition gibt, ein Beweis führen, denn die Beweise setzen unbeweisbare Definitionen als ihre Principien voraus, aus denen das zu Begründende abgeleitet wird. Soll nämlich das durch den Beweis vermittelte Wissen ein nothwendiges und allgemeines sein, so darf der erste Satz nicht durch andere vermittelt sein, sondern muss eine Wesenserklärung enthalten, die unmittelbar durch sich selbst gewiss ist. Beweis und Definition sind demnach durchaus verschieden, und es kann von Einem und Demselben nur entweder ein durch den Beweis vermitteltes oder durch die Begriffsbestimmung unmittelbar einleuchtendes Wissen geben. ³⁾ Beide fordern sich jedoch gegenseitig, da die Definition für sich zum Wissen nicht ausreicht, dagegen das apodeiktische Schlussverfahren durch die unvermittelten Definitionen erst ermöglicht und in Wahrheit begründet wird, indem diese als Principien des Beweises den Obersatz des Syllogismus bilden, welcher den Beweisgrund enthalten und aus diesem den Schlusssatz erzeugen muss. ⁴⁾ Sind aber die Principien wahr, so ist die aus denselben als den ersten Gründen alles Seins mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgeleitete Erkenntniss das wahre Wissen, das Wissen des Grundes und

¹⁾ de an. II 2, 413 a, 16 νῦν δ' ὥσπερ συμπεράσματα οἱ λόγοι τῶν ὁρῶν εἶσιν.

²⁾ F. Biese a. a. O. I 285 ff.

³⁾ de an. I 3, 407 a, 25 λόγος δὲ πᾶς ὁρισμὸς ἢ ἀπόδειξις.

⁴⁾ an. post. I 2, 72 a, 7 ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος.

somit Wissen des Nothwendigen, an sich Zukommenden, des das Wesen des Dinges constituirenden Allgemeinen.

Mit der Beweisführung, der auf den logischen Gesetzen des Schlusses beruhenden Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen des Grundes, vollendet sich demnach die theoretische Wissenschaft und erfüllt ihre Aufgabe, durch die Einsicht in die Entstehung dessen, was durch die Erfahrung gegeben ist, eine durch Lehre (*διδασκαλία*) mittheilbares Wissen zu gewähren. ¹⁾

Ist nun so der Gegenstand und Inhalt des wahren Wissens, sowie die Methode, durch welche dasselbe vermittelungsfähig wird, bestimmt, so haben wir jetzt die Frage nach der Kraft und Thätigkeit der Seele, wodurch diese methodische Erkenntnissweise ermöglicht wird, näher zu erörtern.

Definition und Beweis werden vermittelt durch die Denkhätigkeit des *νοῦς*, der höchsten und letzten Erkenntnissform der menschlichen Seele.

Das Problem, wie das Denken zu Stande kommt, löst Aristoteles seiner philosophischen Betrachtungsweise gemäss wiederum durch das Princip der Entwicklung, durch die Unterscheidung von Anlage und der durch die Thätigkeit sich verwirklichenden Vollendung derselben, indem er den Entwicklungsprocess im Denken in Parallele stellt mit dem der sinnlichen Wahrnehmung. ²⁾

Wie das Wahrnehmungsvermögen erst im Acte des Empfindens aus der *δύναμις* in die *ἐντελέχεια* sich umsetzt, so ist auch das Denkvermögen (*τὸ διανοητικὸν μέρος*) der Wirklichkeit nach nichts von dem Seienden, bevor es denkt, und verhält sich zunächst als blosser Möglichkeit, ³⁾ daher auch hier

¹⁾ met. I 1, 981 b, 7 σημείον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν εἶναι.

²⁾ de an. III 4, 429 a 17 ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτως τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.

³⁾ de an. III 4, 429 a 24 οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.

ib. 4, 429 b, 30 δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητά ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεῖα οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.

wiederum ein adäquat wirkendes Princip nöthig ist, das bereits wirklich ist, und unter dessen Einwirkung das der Anlage nach nur Mögliche actualisirt wird. Dieses wirkende Princip für das Denkvermögen sind nun die von dem Erkenntnisvermögen der sensitiven Seele aufgenommenen Formbestimmungen der Dinge, die das allgemeine begriffliche Wesen, das Intelligible (*τὸ νοητόν*) derselben ausmachen ¹⁾ und als solche bereits der Wirklichkeit nach sind, was das Denkvermögen der Möglichkeit nach ist. ²⁾

Insofern das Denkvermögen für die Aufnahme der Formbestimmungen empfänglich ist, ³⁾ bezeichnet es Aristoteles als die Form der begrifflichen Formen ⁴⁾ und vergleicht es einer Schreibtafel, auf welcher der Wirklichkeit nach nichts ge-

¹⁾ de an. III 8, 432 a, 4 *ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ.*

ib. 7, 431 b, 2 *τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.*

²⁾ Brentano (die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, Mainz 1867) stellt in Abrede (S. 153, 163, 179 u. a.), dass das Verstandesvermögen in der angegebenen Weise in den Phantasmen die begrifflichen Formen erfasse, da, wenn der Verstand durch Einwirkung des sensitiven Theiles, worin die Phantasmen sind, die intelligiblen Formen aufnehme, der niedere Theil dem höheren gegenüber die Stelle des wirkenden Principis einnehmen würde, eine Auffassung, die nach Aristotelischer Lehre, wonach das Wirkende das Leidende an Würde und Bedeutung übertrage, unstatthaft sei. Indess ist es ja nicht der niedere Theil der Seele, das Sensitive als solches, welches auf den höheren Theil der Seele, den *νοῦς*, wirkt, sondern die von jenem niedern Vermögen aufgenommenen Abbilder der concreten Einzeldinge, die Formen, welche das *νοητόν* der Dinge enthalten und als derartige denkbare Objecte geistiger Natur und demnach für den *νοῦς* vollkommen adäquat wirkende Principien sind. Wir halten es daher für durchaus unbegründet und unrichtig, wenn Brentano S. 154, 165, 167, 174, 210 u. a. (wie auch Schwegler Gesch. d. gr. Phil. S. 196) unmittelbar den „unbewusst“ wirkenden *νοῦς ποιητικός* in Anspruch nimmt, um das Denkvermögen vermittelt der Phantasmen aus der Anlage in die Vollendung überzuführen. Im Weiteren wird jedoch unsere Darstellung selbst das Unbegründete der entgegenstehenden Ansicht und die Haltbarkeit unserer eigenen Auffassung nachzuweisen suchen.

³⁾ de an. III 4, 429 a 15 (*τὸ νοεῖν*) *δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.*

⁴⁾ ib. 8, 432 a, 2 *καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν.*

schrieben steht, die aber der Anlage nach ein Buch ist.¹⁾ Nur in diesem Sinne eignet er sich dann auch die Platonische Bezeichnung der Seele als eines Ortes der Ideen an, während er gegen das Angeborensein fertiger Ideen polemisirt.²⁾

Trägt aber das Denkvermögen die in den verwirklichten Formen enthaltenen Begriffe nur der Anlage nach in sich, mit der blossen Fähigkeit, dieselben denkend nachzubilden und zu erkennen, so ist es den intelligiblen Objecten, bevor es denkt, noch ungleich, und es wird daher die denkende Seele im Acte des Denkens durch das Denkbare afficirt und verhält sich in der Aufnahme der Denkobjecte in gleicher Weise leidend, wie die empfindende Seele im Acte des Empfindens.³⁾ Sobald jedoch das Denkvermögen die Einwirkung erlitten hat, ist es dem Denkbaren verähnlicht und wie dieses der Wirklichkeit nach.⁴⁾ Es findet nämlich auch hier ebensowenig wie in der Sinnesaffection ein Leiden in der Weise einer Vernichtung durch das Gegentheil statt, sondern eine der Anlage entsprechende, zur positiven Vollendung sich gestaltende Verwirklichung. Es ist daher auch nicht widersprechend, wenn Aristoteles in diesem Sinne den νοῦς leidensunfähig, ἀπαθής, nennt, eine Eigenschaft, die auch dadurch gefordert wird, dass derselbe, weil er Alles denkt, und um Alles erkennen zu können, einfach und unvermischt sein muss.⁵⁾ Das Unvermischte und Einfache ist nämlich, sofern es von den dem körperlichen Substrat anhaftenden gegensätzlichen Bestimmungen frei ist, des Leidens unfähig. Wäre indess das Denkvermögen mit dem Körper qualitativ vermischt, so würde es auch den wechselnden Eigenschaften desselben unterliegen, an ein bestimmtes Organ desselben ge-

¹⁾ de an. III 4, 429 b 31 f.

²⁾ de an. III 4, 429 a 27 καὶ εἰ δὲ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχέα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη.

³⁾ de an. III 4, 429 a 13 εἰ δὲ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡςπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον.

⁴⁾ ib. 7, 431 b, 16 ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν.

⁵⁾ ib. 4, 429 a, 18 ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι . . . τοῦτο δ' ἐστὶν εἶνα γνωρίζη.

bunden ¹⁾ und in Folge dessen gleich den Sinnen auf eine specifisch bestimmte Sphäre des Erkennens beschränkt, also nicht für Alles in gleicher Weise empfänglich sein. Würde schon von Natur aus eine wirkliche Formbestimmung sich in ihm vorfinden, so hielte dies das Fremdartige ab und versperrte ihm den Eintritt. ²⁾ In Folge dieses Unvermischtheits mit den stofflichen Elementen des Körpers reicht nun auch die Leidenlosigkeit des νοῦς noch weiter als die des Wahrnehmungsvermögens. ³⁾ Denn während die sinnliche Wahrnehmung, da sie durch die stofflichen Medien der verschiedenen, einer Abstumpfung ausgesetzten Organe vermittelt wird, unter einer zu starken Einwirkung von Seiten des sensiblen Objects gestört oder gar vernichtet wird, wird die Thätigkeit des Denkvermögens, eben weil es unvermischt, von körperlichen Bestandtheilen frei ist, ⁴⁾ unter dem Eindruck eines stark anregenden Denkobjects nicht alterirt, geschweige denn aufgehoben, sondern nur noch gesteigert. ⁵⁾

Diese unter Einwirkung der Denkobjecte aus der Anlage zur Entelechie sich verwirklichende Thätigkeit des Denkvermögens, welche sich in dem reflectirenden Denken und der aus diesem resultirenden Unterscheidung des Richtigen und Falschen, des Entgegengesetzten überhaupt, offenbart, ⁶⁾ fordert indess als die höchste und letzte Erkenntnisskraft der Seele noch eine höhere, letzte Vermittelung, da diese Factoren dem Aristoteles nicht hinreichen, um das Selbstbewusstsein des

¹⁾ ib. 429, a 26 ἢ καὶ ὄργανόν τι εἶη (sc. τοῦ νοητικῷ) ὥσπερ τοῦ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.

²⁾ ib. 429 a 20 παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν.

³⁾ ib. 429 a 29 ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως.

⁴⁾ ib. 429 b, 5 χωριστός im contradictorischen Gegensatz zu οὐκ ἄνευ σώματος, der Eigenschaft des sensitiven Vermögens.

⁵⁾ ib. 429 b, 3: ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥτιον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.

⁶⁾ ib. a, 23: λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχὴν.

Geistes zu erklären, um das Räthsel des sich selbst bewegend-
den freien Gedankens zu lösen und in der Lösung zu begreifen.
Aristoteles sucht daher nach einem absoluten Princip, welches
jene Thätigkeit des Geistes in seiner Beziehung auf sich selbst
vermittele, und findet dieses in der Bestimmung des *νοῦς*
ποιητικός.

„Wie in der ganzen Natur für jede Gattung das Eine die
Materie ist (dieses ist aber das, was alle jene Dinge in Möglich-
keit ist), das Andere aber die Ursache und das wirkende
Princip, ¹⁾ indem es sie alle wirklich macht und sich zu dem
Ersteren wie die schaffende Kunst zu dem Stoffe verhält, so
müssen sich nothwendig auch in der Seele diese Unterschiede
finden. Und es ist die eine intellective Potenz so beschaffen,
da sie Alles wird, die andere aber, weil sie Alles wirkt, ist
wie eine ruhende Kraft, ähnlich dem Lichte.“ ²⁾

Als wirkendes Princip ist dieser *νοῦς ποιητικός* Form, als
letztes, absolut wirkendes Princip ist er jedoch nicht die Ente-
lechie eines der Möglichkeit nach seienden Stoffes, sondern
reine, absolute Energie, dem Sein nach wirklich getrennt, ³⁾
im Sinne der Transscendenz. Demnach ist das Verhältniss des
νοῦς ποιητικός zu seinem die Einwirkung empfangenden, ihm
gegenüber nach Aristotelischer Terminologie wiederum als
materielles Princip sich darstellenden Object ein anderes, als
das der im Stoffe sich ausprägenden Form. Während nämlich
in letzterer Beziehung der Stoff als Möglichkeit, die Form-
bestimmung aufzunehmen, in der Aufnahme derselben sich
dieser verähnlicht, zu der der Anlage entsprechenden Vollendung
gelangt, — in welcher Hinsicht, wie wir sahen, die aufnehmen-
den Seelenvermögen unter Einwirkung der Form nicht im
eigentlichen Sinne ein Erleiden durch das Entgegengesetzte
erfahren, — ist dagegen das Object des *νοῦς ποιητικός* von diesem

¹⁾ Phys. VII 1, 241 b, 24 *ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι*.
Cf. ib. III 2, 201 b, 27.

²⁾ de an. III 5, 430 a, 10 ff.

³⁾ κατὰ μέγεθος χωριστός ib. 429, a 11.

als der absoluten Energie grundverschieden, so dass kein Uebergang von Einem zum Andern d. h. nicht das Verhältniss von *δύναμις* und *ἐντελέχεια* im eigentlichen Sinne stattfinden kann. Es verhält sich daher das die Anregung von Seiten des wirkenden *νοῦς* empfangende Object wirklich leidend, und wenn dieses Object für den *νοῦς ποιητικός* das aus der Anlage unter Einwirkung des in den sinnlichen Formen enthaltenen *νοητόν* sich actualisirende Denkvermögen ist, so werden wir es begreiflich finden, wenn Aristoteles diese Denkkraft in ihrem Verhältniss zum *νοῦς ποιητικός* als den *νοῦς παθητικός* bezeichnet.

F. Biese a. a. O. I 346 erklärt, wie Trendelenburg com. de an. pg. 493, den Ausdruck *παθητικός* durch Beziehung auf das für die Formbestimmung empfängliche Vermögen des *νοῦς*, insofern dieser durch Aufnahme der sensiblen Formen afficirt d. h. bewegt wird; *νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται* met. XI 7, 1072 a 30. Wir haben jedoch gesehen, dass Aristoteles dieses Verhältniss nicht als ein im eigentlichen Sinne leidendes auffasst, vielmehr ganz deutlich a. a. O. das Denkvermögen in der Aufnahme der Denkobjecte *ἀπαθήης* nennt, daher er es nicht in derselben Beziehung hat *παθητικός* nennen können. Inwiefern das Denkvermögen fähig ist, die Formen der Dinge aufzunehmen und sich anzueignen (II 20) fasst sodann F. Biese den *νοῦς παθητικός* im System der Aristotelischen Erkenntnisslehre als das endliche Denken, welches als Einheit und Inbegriff der niederen Seelenvermögen (I 350), als die concrete Einheit des Denkens und der Sinnlichkeit (I 328) erst durch die schöpferische Thätigkeit des *νοῦς ποιητικός* zu seiner Vollendung komme. In ähnlicher Weise meint Zeller II 2, 441, Aristoteles habe mit dem Begriff der leidenden Vernunft das Ganze der auf der Aufnahme beruhenden Vorstellungskräfte bezeichnen wollen, welche über die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung hinausgehen, ohne doch schon die höchste Stufe des vollendeten Denkens zu erreichen, die Vernunft, wiefern sie sich auf der Stufe der Reflexion, des discursiven Denkens bewegt. In den neuesten Darstellungen der Aristo-

telischen Seelen- und Erkenntnisslehre wird jetzt die Ansicht Trendelenburg's vertreten, wonach Aristoteles mit dem Ausdrucke *νοῦς παθητικός* alle niederen Kräfte der Seele gleichsam in einen Knoten verschlungen, insofern sie zum Denken der Dinge erfordert werden, bezeichnet habe, demzufolge der *νοῦς παθητικός* als die erkennende Fähigkeit des sensitiven Theiles der Seele überhaupt aufgefasst wird. So v. Hertling S. 174 im Anschluss an Brentano, der S. 208 die Auffassung Trendelenburg's dahin einschränkt, dass der *νοῦς παθητικός* die Phantasie sei, welche als sinnliches Vermögen nicht an der *ἀπάθεια* des aufnehmenden Verstandes Theil habe (S. dagegen oben S. 38); Kampe S. 319 mit der Erweiterung, dass der *νοῦς παθητικός* das gesamte Gebiet der sinnlichen Erkenntniss, Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellung umfasse und mit dem Vermögen, die Vorstellungen logisch zu verbinden, bis nahe an das Niveau des thätigen Nus herandränge.

Abgesehen von der Unbestimmtheit letzterer Ausdrucksweise würde jedoch bei dieser Auffassung des *νοῦς παθητικός* als des erkennenden Vermögens der sensitiven Seele der *νοῦς ποιητικός* nicht dem *παθητικός*, sondern dem *νοῦς δυνάμει* entsprechen, während doch Aristoteles im Zusammenhange seiner hier einschlagenden Erörterungen den wirkenden und leidenden Nus zu einander in Beziehung setzt, eine Beziehung, die bei obiger Annahme völlig unverständlich bliebe, und in der doch offenbar die Lösung des Problems, wie das Denken sich vollendet, von Aristoteles versucht wird.

Ein Haupthinderniss für eine übereinstimmende Auffassung bei Behandlung dieser Frage scheint uns in dem Umstande zu liegen, dass man ohne hinlängliche Berücksichtigung des zum Prüfstein dienenden 4. und 5. Capitels des 3. Buches von der Seele die verschiedenen über den *νοῦς* handelnden Stellen einseitig entweder auf den einen oder den anderen Nus beziehen zu müssen geglaubt hat. Wenn man z. B. die Stelle de an. II 2 413 b, 24 *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο*

μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ auf den νοῦς δυνάμει angewandt und daraus auf die Geistigkeit und Immaterialität des aufnehmenden Verstandesvermögens geschlossen hat, wie Brentano S. 119, so halten wir dies schon aus dem Grunde für unzulässig, als es uns undenkbar erscheint, dass Aristoteles die beiden Principien im Denken, den νοῦς δυνάμει und den νοῦς ποιητικός als zwei dem Wesen nach von dem sinnlichen Menschen getrennte, rein geistige, immaterielle Substanzen aufgefasst habe.

Wir meinen eben unterscheiden zu müssen zwischen den Bestimmungen über den νοῦς, welche Aristoteles betreff einer wissenschaftlichen Erklärung des Denkprocesses im 4. und 5. Capitel des 3. Buches von der Seele seiner Sprachweise gemäss durch Unterscheidung der beiden im Denken enthaltenen Principien aufstellt, und denjenigen Stellen, wo er nur im Allgemeinen von der höheren Natur und Erkenntnisskraft des νοῦς im Gegensatze zu den niederen Seelenvermögen handelt. Da nämlich die beiden Principien im Denken, welche Aristoteles als die beiden Factoren im Denkprocesse hypostasirt, der Nus, der Alles wird, und der Nus, der Alles wirkt, welcher den menschlichen Geist zu dem macht, was er ist, in Actu und realiter ein einheitliches Bewusstsein bilden, so ist es erklärlich, ja fast nothwendig, dass Aristoteles auch da, wo er von der intellectiven Fähigkeit der Seele im Allgemeinen spricht, Bestimmungen, welche nach der theoretischen Ableitung nur dem wirkenden Princip zuerkannt werden können, auf die substanzielle Energie der Denkkraft überhaupt überträgt (cf. ib. I 4, 408 b, 18 ff), um so mehr, als der wirkende Nus dem wirklichen Denken, dem er als seinem Zwecke dient, an Würde nachsteht. Cf. met. XI 7, 1072 b, 23.

Wir können daher auch aus den allgemeinen Bestimmungen über den actuellen Nus in seiner Totalität die Merkmale des wirkenden Nus analytisch ermitteln.

Wie denkt sich nun aber Aristoteles dieses Verhältniss zwischen dem νοῦς ποιητικός und παθητικός? Der νοῦς παθητικός

ist das unter dem Eindrücke der in den Phantasmen enthaltenen begrifflichen Formen sich verwirklichende, in der Bethätigung durch die höhere Anregung von Seiten des übergreifenden *νοῦς ποιητικός* vermittelte Denkvermögen, mit welchem die Seele erkennt und denkt (*ὅτι γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ*), und das die Fähigkeit hat, Alles zu werden, wozu jener wirkende *νοῦς* es antreibt.¹⁾

Wie nun Plato die Idee des Guten als die absolute Causalität für das Sein und Erkennen in Anspruch nimmt und das ursächliche Verhalten des Guten zu dem Denken und dem Gedachten im Gebiete des Denkbaren mit dem der Sonne im Gebiete des Sichtbaren vergleicht, vermöge deren der köstlichste Sinn des sonnenhaften Auges durch ein köstlicheres Band als die übrigen Sinne mit dem sichtbaren Object verbunden ist, und das Sehen erst ermöglicht wird,²⁾ so setzt auch Aristoteles in offenbaren Anschluss an diesen Platonischen Gedanken, nur in einer durch die allgemeinen Bestimmungen seines Lehrsystems nothwendig modificirten Weise, die reine, an sich vollendete Form, den *νοῦς ποιητικός*, als die bewegende Ursache des erkennenden Denkens, als das Hervorbringende und Wirksame, und vergleicht denselben ebenfalls mit der thätigen Kraft des Lichtes (*οἷον τὸ φῶς*), welches das Object des Auges durch Beleuchtung sichtbar macht und dem Auge selbst die Sehkraft vermittelt, so dass der *νοῦς ποιητικός*, wie die Idee des Guten bei Plato, dasjenige Princip ist, „welches dem Erkennbaren die Wahrheit mittheilt, dem Erkennenden die Möglichkeit des Erkennens gewährt und so die höhere vermittelnde Ursache der Erkenntniss und Wahrheit ist.“³⁾

Indess können wir diesen wirkenden *νοῦς* noch in einer näheren Analogie mit der Platonischen Idee des Guten begreifen, denn wie Plato in dieser die göttliche Vernunft befasst,

¹⁾ de an. III 5, 430 a 14 καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν.

²⁾ Plato, de rep. VI 508 C.

³⁾ Plato, de rep. VI 508 E.

so werden wir auch den *νοῦς ποιητικός* im Wesentlichen der Gottheit gleichsetzen können, da Aristoteles beide so übereinstimmend beschreibt, dass kaum ein Zweifel über die Identität ihrer Merkmale möglich ist. Wir stehen überhaupt hier an dem Punkte, wo die Aristotelische Erkenntnisslehre und Theologie sich berühren, wenn nicht gar in einander übergehen, und wir sind daher wohl berechtigt, mit Bestimmungen aus dieser die Lücken jener auszufüllen, und dies um so mehr, als einerseits die Analogie mit der hier einschlagenden Lehre der Platonischen Logik und Ontologie ein solches Verfahren stützt und rechtfertigt, und andererseits sonst die in Dunkel gehüllte Lehre vom wirkenden Verstande uns zu dem Geständniss des Unentwirrbaren oder zu leeren Vermuthungen hinführen müsste.

Als reine getrennte Form ist der *νοῦς ποιητικός* zunächst eine gewisse Art von Einzelsubstanz, *οὐσία τις*,¹⁾ welche von aussen in den Menschen eintritt und, wie Aristoteles sagt, das Göttliche²⁾ in ihm ausmacht, „denn in Nichts nimmt seine (des Nus) Thätigkeit an der körperlichen Theil.“³⁾ Als absolut wirkendes Princip ist er, wie die Gottheit das *πρῶτον ἀκίνητον κινούν* im Weltganzen, so das Lebens- und Bethätigungsprincip,⁴⁾ der Ursprung der Bewegung im Denken⁵⁾ und demnach die Ursache der Gedankenbildung.⁶⁾ Da das Denkvermögen und dieser wirkende *νοῦς* grundverschieden sind, so kann die Einwirkung von diesem auf jenes nur in einem den ersten Anstoss enthaltenden Berühren (*θιγγάνειν, ἄπτεσθαι*) bestehen. In

¹⁾ de an. I 4, 408 b, 19: ὁ δὲ νοῦς ζοικεν ἐγγίγνεσθαι οὐσία τις οὐσα καὶ οὐ φθελόεσθαι.

²⁾ Nic. Eth. X 7, 1177 a 15, 1179 a 23.

³⁾ de gen. an. II 3, 736 b, 27: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

⁴⁾ met. XI 7, 1072 b, 27: ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκείνος δὲ ἡ ἐνέργεια ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρτοση καὶ ἀέδιος.

⁵⁾ de ortu et int. I, 7, 324, b, 13: ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

⁶⁾ de an. I 3, 407 a, 20 νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις.

diesem Berührtwerden des *νοῦς παθητικός* von Seiten des *νοῦς ποιητικός* wird aber dieser ein Object des Denkvermögens, und es fragt sich, ob dem *νοῦς ποιητικός* als Object des *νοῦς παθητικός* ein Inhalt zukommt.

Als reine, abstracte Form scheint er zunächst völlig inhaltsleer zu sein, indess auch das Wesen der Gottheit scheint ja zunächst nach Aristoteles nur eine leere und unfruchtbare Abstraction zu sein, da sie in gleicher Weise als ein Einzelwesen bestimmt wird, das als reine, vom Stoffe getrennte Form Realität hat; gleichwohl aber wird sie von Aristoteles nicht nur als Welt bewegende und erzeugende Kraft, sondern vielmehr als selbstbewusste Intelligenz, als sich selbst denkender ewiger Gedanke begriffen.¹⁾ Ist demnach der *νοῦς ποιητικός* das der Gottheit Ebenbildliche im Menschen, so werden wir ihn als das abstracte Ich-Bewusstsein des reinen Denkens aufzufassen haben, das sich als Subject des Denkvermögens durch die Vermittelung der Seelenvermögen zur inhaltsvollen Persönlichkeit entwickelt und zum concreten Selbstbewusstsein gestaltet, indem es durch Berührung des Denkvermögens Object desselben werdend, in dem Acte der Reflexion sich selbst als das wahrhaft Thätige (*δι' αὐτοῦ ἐνεργῶν*) erfasst und denkt und so, zugleich Subject und Object, im Denkvermögen sich in sich selbst gegenübertritt.²⁾

Während die sinnlich concreten Dinge der Erfahrung der Möglichkeit nach denkbar sind,³⁾ insoweit sie in den wahrgenommenen Formbestimmungen das Allgemeine enthalten und darin ihr Wesen offenbaren, ist die von allen stofflichen Qualitäten getrennte reine Form des *νοῦς* das Allgemeine schlechthin und

¹⁾ met. XI 9, 1074 b, 33 αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

²⁾ met. XI 7, 1072 b, 20: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν.

³⁾ de an. III 4, 430 a 6 ff. ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἐκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. ὥστε ἑκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δυνάμεις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητόν ὑπάρξει.

darum wie die immateriellen Wesenheiten (οὐσίαι χωρισταί) ohne Rückstand denkbar.¹⁾ „Bei den stofflosen Wesenheiten ist nämlich das Denken und das Gedachte identisch; denn das theoretische Wissen und das so (vom Stoffe freie) Wissbare ist dasselbe.“²⁾

Ist ferner in allen realen Dingen der Begriff das bewegende Formprincip, so werden wir zu der Auffassung genöthigt, den νοῦς als erste bewegende Kraftthätigkeit für den Inbegriff aller Begriffe zu halten und ihm, sofern er die Identität von Subject und Object ist, die Fähigkeit zuschreiben, durch unmittelbare Vernunftthätigkeit die Begriffe und höchsten Principien selbständig aus sich zu entwickeln.³⁾ Dieser Ansicht scheint jedoch zu widersprechen, dass Aristoteles der auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhenden Induction die Aufgabe zuertheilt, im Fortschritte vom Besonderen zum Allgemeinen die Principien für eine jede Wissenschaft festzustellen, was ja eine überflüssige Arbeit wäre, wenn der νοῦς die Begriffe freithätig aus sich zu bilden vermöchte, ein Einwurf, mit dem Aristoteles selbst die Platonische Lehre von den angeborenen fertigen Ideen zurückweist.⁴⁾ Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass er selbst diesem Vorwurfe sich ausgesetzt habe. Aber müssen wir nun deshalb, weil er stets mit Nachdruck die Wichtigkeit der Induction für das Erkennen betont und deutlich sagt, dass ohne sinnliche Wahrnehmung ein Wissen unmöglich sei, dem νοῦς jedes ursprüngliche Wissen der Allgemeinbegriffe und Principien absprechen? Sollen wir wirklich für Aristoteles, wie Kampe es S. 327 thut, den Locke'schen Satz in Anspruch nehmen: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu? Wir glauben nicht. Die Erkenntnisslehre des Aristoteles gründet sich auf der Voraussetzung einer Parallelität zwischen Denken und Sein. Das Denken ist derartig eingerichtet, dass

¹⁾ de an. III 4, 430 a 2 καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά.

²⁾ ib. a 3.

³⁾ F. Biese II 4 ff. Zeller II 2, 135.

⁴⁾ met. I 9, 993 a 7 ff.

es das Sein erfassen kann und in der Denkthätigkeit mit dem Gedachten identisch ist. Es sind somit in der That die Allgemeinbegriffe in ihrer Abstraction dem Geiste immanent und stets gegenwärtig. ¹⁾ Die Einsicht jedoch, dass das unmittelbare Wissen derselben bei der abstracten Fassung des höchsten *νοῦς* leer bleiben muss, wenn es nicht von der Anschauung seinen Stoff empfängt und durch diesen sich mit einem lebendigen Inhalte füllt, diese Einsicht hat dem Aristoteles die Nothwendigkeit der Erfahrung ergeben. Ohne die bewusste Beziehung auf die im Stoffe sich ausprägenden Formen der realen Dinge, für welche die allgemeinen Principien im Geiste adäquat vorgebildet sind, ruhen diese hierselbst in völliger Unbestimmtheit; der Geist vermag sie durch reines Denken nicht zu ordnen, da ihre bestimmte Ordnung allein in dem Sein der wirklichen Dinge begründet liegt. Erst dadurch, dass der Geist die vermittelt der sinnlichen Seelenkräfte aufgenommenen Formen der realen Dinge der Aussenwelt auf die denselben entsprechenden, in ihm ruhenden begrifflichen Formen zurückführt, vermittelt der methodisch vom Besonderen zum höheren Allgemeinen fortschreitenden Induction die Allgemeinbegriffe für das ihnen zukommende Gebiet des Seins erschliesst und an dieses gewissermassen fixirt, erst dadurch entsteht das wahre und geordnete Wissen der inhaltvollen, den Stoff belebenden und bewegenden Principien. Nachdem aber einmal die den Formen der Aussenwelt adäquaten Principien im Geiste aufgefunden sind, haben sie alsdann am Geiste selbst unmittelbar ihre Wahrheit, und in diesem Sinne können wir der Auffassung Zeller's ²⁾ beistimmen, dass „in der Selbstanschauung des *νοῦς* jene unmittelbare und irrthumslose Erkenntniss der höchsten Principien gegeben ist, die von allem abgeleiteten und vermittelten Wissen als Anfang und Bedingung desselben vorausgesetzt wird.“ Als erzeugende Thätigkeit geht

¹⁾ an. post. II 19, 100 b, 15 *νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.*

²⁾ A. a. O. II 2, 135.

jener *νοῦς* allem „Wissen in Möglichkeit“ voraus; in dem Sich-Selbst-Denken besteht sein ewiges Sein und seine ewige Thätigkeit.¹⁾ Als das Princip der Principien ist er die absolute Macht, welche dem Sein seine Wahrheit, dem wissenschaftlichen Erkennen seine Einheit und Allgemeinheit verleiht, somit als formales Identitätsprincip die Lösung des Erkenntnissproblems enthält.

Als Princip der Denkthätigkeit erhebt sich der selbstthätige *νοῦς* über die an den Körper geknüpfte Seele, und kann er daher vom Leibe getrennt werden. Da er aber zur vollen Entwicklung einer selbstbewussten Persönlichkeit erst in der Verbindung und Wechselwirkung mit den Functionen der Seelenvermögen gelangt, sofern „das Denken, Erinnern, Lieben oder Hassen nicht eine Affection des *νοῦς*, sondern des (diesen Zuständen sowie dem *νοῦς*) Gemeinsamen (des Menschen) ist“,²⁾ so ist er in seiner Getrenntheit „lediglich das, was er ist.“³⁾ Er ist alsdann nicht mehr der individuell bestimmte, sondern lediglich so, wie er vor seinem Eintritt in den Körper war, abstractes Fürsichsein, ohne Erinnerung und ohne Vermögen des reflectirenden Denkens, „denn der leidende Nus, ohne welchen der thätige nichts von dem Diesseitigen denkt, ist zu Grunde gegangen.“⁴⁾ Auf die Frage nach dem Zustande des getrennten *νοῦς* näher einzugehen liegt nicht in den unserer Aufgabe gesteckten Grenzen. Es genügt eben, in dem *νοῦς ποιητικός* als dem Subject des Denkvermögens dasjenige Princip nachgewiesen zu haben, welches als reines, erzeugendes Denken den Anstoss zum discursiven enthält, und in dem das auf dem begrifflichen Wissen beruhende theoretische Erkennen

¹⁾ de an. III. 5, 430 a 20 ἡ δὲ κατὰ δύναμιν (sc. ἐπιστήμη) χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.

²⁾ de an. I 4, 408, b, 25.

³⁾ ib. III 5, 430 a 22: χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον.

⁴⁾ ib. 23 οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

seine „objective Bewährung“ ¹⁾ und subjective Vollendung erhält.

Ueerblicken wir hier die Erkenntnisslehre des Aristoteles, so sehen wir, wie dieselbe sich gründet auf dem allgemeinen Princip der Aristotelischen Philosophie, auf dem Begriffe der Entwicklung und deren Elementen Stoff und Form. Wiefern letztere der hervortreibende Grund für das materielle Sein ist, besteht die Erkenntniss des Wesens der Dinge in der Erkenntniss der in den Dingen sich ausprägenden Formen. Die Möglichkeit dieser Erkenntniss beruht aber auf der Annahme der Identität von Denken und Sein. Die Erkenntnisvermögen sind dem Objecte der Erkenntniss conform; sie sind der Möglichkeit nach, was das Erkennbare der Wirklichkeit nach ist. Auf diese Weise ist das Wahrnehmungsvermögen im Stande, die Formen des Sensiblen aufzunehmen und das Denkvermögen befähigt, dieselben mittelst der Begriffe zu denken, welche sich mit den das Wesen der Dinge bestimmenden intelligiblen Formen decken. Demnach ist die Begriffsanalyse, die in der Definition und im Beweise sich vollendet, unmittelbar das wahre Wissen, die Erkenntniss des Wesens der materiellen Dinge constituirenden Allgemeinen. Die Form in uns lässt uns die Form ausser uns erkennen. Das Formprincip, welches psychologisch als *νοῦς ποιητικός* gefasst wird, ist die Vermittelung zwischen Denken und Sein, auf deren Uebereinstimmung die Wahrheit des objectiven Erkennens beruht.

Indess dieses Zusammenfallen von Real- und logischem Erkenntnisprincip, diese Identität der Form des materiellen Seins mit der Form des reinen Denkens beruht auf einer ungeprüften Annahme. Indem Aristoteles das Vermögen für die Erkenntniss einfach voraussetzt, die Möglichkeit der Erkenntniss behauptet, ohne sie zu erklären, ist seine Erkenntnisslehre dogmatisch und unterliegt mithin unmittelbar der Kritik Kant's.

¹⁾ F. Biese a. a. O. I 333.

In den nacharistotelischen Philosophemen ist zwar eine Widerlegung des Dogmatismus bereits durch die Skepsis gegeben, die uns daher einen bedeutungsvollen Fortschritt in der Lösung des Grundproblems der Erkenntniss repräsentirt; gleichwohl war es vor Allen doch erst Kant, der durch Hume's Skepticismus „aus dem dogmatischen Schlummer“ aufgeregt, die Grundfrage der Erkenntnistheorie begriff und im Sinne der eigentlichen Aufgabe eine Lösung des Problems unternahm.

Hatte die gesammte Philosophie vor Kant sich vergeblich damit abgemüht, die Substanz, das Wesen der Dinge zu erklären, sei es durch die empirische Methode, sei es durch das reine Denken, so war es Kant, der, ein zweiter Socrates, die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückführte und ihr die berechtigte Selbständigkeit, die sie den empirischen Wissenschaften gegenüber bereits einzubüssen Gefahr lief, dadurch zurückeroberte, dass er sie auf ein der theoretischen Forschung ausschliesslich zufallendes Wissensgebiet beschränkte. Nach Kant soll die Philosophie nicht eine Erklärung der Dinge sein wollen, sondern sie soll die Thatsache der menschlichen Erkenntniss erklären, eine Thatsache, welche allen Wissenschaften gemeinsam zu Grunde liegt, aber von keiner untersucht wird. Indem Kant der Philosophie die Aufgabe zuwies, die Thatsache der Wissenschaft zu erklären, begründete er die kritische Methode des philosophischen Forschens und wurde er der Neuschöpfer der philosophischen Wissenschaft als solchen.

Eine Thatsache erklären heisst, sie aus den sie bedingenden Gesetzen ableiten. „Die Thatsache der Erkenntniss muss daher aus Bedingungen erklärt werden, welche der wirklichen Erkenntniss vorausgehen und daher selbst nicht Erkenntniss sind.“ Die Kritik enthält nun den Nachweis der Erkenntnisskräfte als der das Erkenntnissfactum nothwendig bedingenden Erkenntnissfactoren. Diese unserem Denken und Erkennen subjectiv real zu Grunde liegenden, dem Erkenntnissact vorausgehenden, transscendentalen Bedingungen sind das eigentliche Object des Kantischen Criticismus, der aus eben diesem Ge-

sichtspunkte, wie jenes die Erkenntniss Bedingende, worauf er sich bezieht, transscendental genannt wird. ¹⁾ In dieser auf der transscendentalen Beweisführung sich gründenden Untersuchung der menschlichen Vernunft und ihrer formgebenden Vermögen, welche das Wissen sowohl begründen als begrenzen, besteht die kritische Philosophie, die in der Kantischen Kritik der reinen Vernunft ihren klarsten Ausdruck gefunden hat.

Während die einander parallelen Richtungen der empiristischen und rationalistischen Philosophie Denken und Empfinden als nur graduell verschiedene Grundfähigkeiten eines einzigen Erkenntnissvermögens betrachteten und nur das Eine oder das Andere als das Ursprüngliche hervorhoben, so dass in der Auffassung der Empiristen alles Denken nichts als ein abgeschwächtes Nachbild der ursprünglichen, lebendigen Empfindung, in der Auffassung der Rationalisten alles Empfinden eine unklare, verworrene Vorstellung war, so war es Kant, der die Einseitigkeit dieser beiden Richtungen und ihre Unfähigkeit, ein wahres Wissen zu gewinnen, einsah und in dieser Einsicht eine Vermittelung beider Standpunkte für nöthig erkannte. Er zeigt, dass Empfinden und Denken zwei der Art nach völlig unterschiedene ursprüngliche Functionen der Seele seien, welche erst in ihrer Vereinigung ein wahres Erkennen zu geben vermöchten. Wie Aristoteles im Gegensatze zu Plato für das wirkliche Wissen die Wichtigkeit der auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhenden Erfahrung betonte, da er erkannte, dass nur sie den Stoff dem begreifenden Denken zuführen könne, so leitet auch Kant alle unsere Erfahrungserkenntniss aus einer doppelten Quelle ab, aus den Sinnen, welche uns Empfindungen und Wahrnehmungen als den Stoff und den Inhalt aller möglichen Erkenntniss liefern, und aus dem Verstande, welcher die Form dazu in seinen eigenen Begriffen hergibt. „Die Begriffe ohne Anschauungen sind leer, die Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Insofern durch das Anschauungsvermögen uns die

¹⁾ K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie III 19.

Gegenstände gegeben, durch den Verstand aber dieselben gedacht und in ihren Unterschieden begriffen werden, so untersucht die Kritik der reinen Vernunft zunächst als transscendentale Aesthetik das sinnliche Vermögen und sodann als transscendentale Logik das Verstandesvermögen, und zwar unter der Frage, wie durch diese Vermögen die Thatsache der Vernunft-erkenntniss möglich ist.

Bevor jedoch die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss aufgeworfen werden kann, muss erst festgestellt werden, was überhaupt die Erkenntniss ist, um dann von ihrem Wesen ihre Thatsache erweisen zu können.

Erkenntniss ist nun nach Kant ein Urtheil, in welchem das Verhältniss eines Subjects zum Prädicat gedacht wird. Nach dem Verhältniss der Verknüpfung dieser Vorstellungen theilen sich die Erkenntnisse in analytische oder Erläuterungs-Urtheile, sofern das Prädicat im Subjecte bereits versteckt enthalten ist und sich mithin demselben durch blosses Zergliedern entnehmen lässt, und in synthetische oder Erweiterungs-Urtheile, sofern der Prädicatsbegriff nicht versteckterweise, weder ganz noch als Merkmal, im Subjects-begriff liegt, sondern zu diesem erweiternd hinzutritt, und daher „durch keine Zergliederung desselben herausgezogen werden kann.“ Da nun selbstverständlich alle Erkenntniss in der Erweiterung unserer Begriffsvorstellungen besteht, so beruht alle wirkliche Erkenntniss auf synthetischen Urtheilen. Indess nicht jedes synthetische Urtheil gewährt eine wahrhafte Erkenntniss, denn die auf Grund der blossen Wahrnehmung vollzogene Synthesis des Prädicats mit dem Subject kann nicht den an die wahre Erkenntniss zu machenden Anspruch auf Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit haben, da die blosser Wahrnehmung „uns zwar sagt, was da sei, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse.“ Finden wir nun trotzdem unbedingt nothwendige, allgemein gültige Erkenntnisse in uns, so können diese nicht aus der Erfahrung geschöpft sein, sondern nur aus uns selbst stammen, d. h. sie beruhen auf einem ursprüng-

lichen Gesetz der erkennenden Function unseres Geistes. Somit beginnt zwar alle Erkenntniss mit der Erfahrung, der Ursprung unserer Erkenntniss ist jedoch nicht empirisch, vielmehr „ist die Erfahrung nur das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt.“ Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind aus keiner Erfahrung geschöpft, sondern schlechthin unabhängig von allem Empirischen, für sich klar und gewiss, d. h. a priori. Es folgt somit, dass alle wahrhafte und allgemeingültige Erkenntniss in synthetischen Urtheilen a priori besteht.

Während Aristoteles den auf der Wahrnehmung beruhenden, im Urtheil sich verknüpfenden Einzelvorstellungen Wahrheit zuschreibt, die objective Realität des wahrgenommenen Seins aus der ihrem Wesen nach wahren sinnlichen Wahrnehmung herleitet, aus dem Urtheil die Realität des im Urtheil befassten Inhalts begründet, führt der Criticismus Kant's zu der Einsicht, dass Wahrheit oder Schein nicht im Gegenstande sind, weil die Sinne überhaupt nicht urtheilen. Wahrheit und Irrthum sind nur formaler Natur, insofern die urtheilenden Begriffe als die ursprünglichen Denkfunktionen die Einzelvorstellungen zur Einheit des Bewusstseins verknüpfen und in diesem objectiv, d. h. wahr und allgemeingültig machen.

Während bei Aristoteles der Mittelbegriff als der schöpferische Wesensbegriff den Realgrund zum Vorschein bringt, enthält nach Kant der logische Begriff kein ontologisches Correlat, da nach ihm die Causalität kein Erfahrungsbegriff, sondern Bedingung aller Erfahrung, d. h. eine apriorische Form ist. Entsprechend dieser Scheidung des Logischen und Metaphysischen ist auch der Sprachgebrauch bei Kant ein anderer als bei Aristoteles. Letzterer nennt Erkenntnisse a priori die Einsicht in die ersten Gründe und Principien der wirklichen Dinge, die Erkenntnisse aus den Ursachen, Kant versteht unter der Erkenntniss a priori diejenige, welche unabhängig von aller Erfahrung aus der blossen Vernunft hervorgeht, mithin reine Erkenntniss ist.

Wir haben zwar in der Darstellung der Aristotelischen Erkenntnisslehre den *νοῦς ποιητικός* als das unveränderliche, reine Bewusstsein nachgewiesen, welches als Bedingung, unter der allein die Erkenntniss sich actualisirt, aller möglichen Erfahrung vorausgeht und so im Kantischen Sinne a priori ist. Als Inbegriff aller Allgemeinbegriffe und Principien erschien dieser *νοῦς* als das oberste Princip aller Erkenntniss, welches dem Erkennen seine Einheit und Allgemeinheit verleiht. Man könnte daher geneigt sein, den Aristotelischen *νοῦς ποιητικός* und die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins bei Kant auf gleiche Stufe zu stellen und mithin für Aristoteles resp. Plato bereits die Entdeckung des transscendentalen Gesichtspunktes in Anspruch zu nehmen. Und in der That müssen wir gestehen, dass, was Kant als den einzig möglichen Lösungsversuch des Erkenntnissproblems erkannte, indem er einsah, dass die Thatsache der Erkenntniss unerklärt bleibe, wenn sie nicht aus Bedingungen erklärt werde, die der wirklichen Erkenntniss vorausgehen, dem Aristoteles bereits als mehr oder weniger deutlich bewusste Einsicht vorschwebte. Jedoch ist ihm der in diesem Sinne unternommene Versuch einer Lösung des Erkenntnissproblems nicht gelungen, und zwar musste er misslingen, da Aristoteles in Folge seines Realismus den transscendentalen Gesichtspunkt nicht rein zu fassen vermochte. Indem er mit Rücksicht auf das reale Sein den *νοῦς* als die absolute Causalität für das Sein und Erkennen in Anspruch nimmt, somit die formale Natur desselben gleichzeitig mit dem stofflichen Inhalt aller Erkenntniss füllt, enthält das Princip, welches er als Bedingung aller Erkenntniss aufstellte, selbst eine thatsächliche Erkenntniss, mithin das zu lösende Problem, nur zurückgedrängt in die Sphäre der göttlichen Substanz. Während also der im transscendentalen Sinne hypostasirte *νοῦς ποιητικός* zugleich das Kriterium der formalen und materialen Wahrheit enthält, da Aristoteles die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Wissens an die Erkenntniss des hervorbringenden Grundes im Realen knüpft, so gelten Kant diese Kenn-

zeichen des wahren Wissens nur als Kriterien formaler Wahrheit, als sichere Merkmale einer von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniss durch reine Vernunft, sofern diese es ist, welche von sich aus den Gedanken der Ursache zu den Erscheinungen hinzubringt und so erst die Gegenstände möglicher Erfahrung, den gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen hervorbringt.

Hier erkennen wir demnach deutlich den Punkt, der den Gegensatz zwischen Aristoteles und Kant befestigt und das Erkenntnissproblem des Letzteren auf einer von der Aristotelischen gänzlich verschiedenen Basis erscheinen lässt.

Während nämlich das Erkenntnissproblem des Aristoteles auf der realistischen Anschauungsweise beruht, auf jener naiven Ansicht des gewöhnlichen Lebens, die als gegebene Thatsache einfach behauptet, dass unserer Erkenntniss eine objectiv-wirkliche Welt entspräche, indem die Dinge ausser uns ihr vollkommen getreues Spiegelbild in unser für die Aufnahme desselben präformirtes Innere hineinfallen liessen, so ist die Anschauungsweise Kant's durchaus idealistisch, indem seiner Kritik der reinen Vernunft die Einsicht zu Grunde liegt, dass die einzig möglichen Objecte der Erkenntniss nie andere sein können, als nur unsere subjectiven Vorstellungen.

„Bisher — sagt Kant in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft — nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen aus dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten.“ „Es ist hiemit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen

möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liesse.“

Und in der That ist diese vor Allen von Kant gewonnene Einsicht unwiderlegbar, und muss man sich nur darüber verwundern, dass sie noch immer nicht ganz das alte Vorurtheil beseitigt und noch immer nicht eine Gemein-Erkenntniss aller Gebildeten geworden ist. Denn so mannigfacher Art auch die Versuche sind, die trotz Kant noch gemacht sind, um den Erscheinungen ihre transscendentale Realität zu wahren, so sind sie doch insgesamt als missglückt zu betrachten und unschwer als solche zu erkennen. Wenn unter Anderen Trendelenburg, um den unter Voraussetzung der objectiven Realität der Dinge entstehenden Gegensatz zwischen Denken und Sein wieder auszugleichen und einen Uebergang von einem zum anderen begreiflich zu machen, als die beiden gemeinsame und insofern beide vermittelnde Thätigkeit die Bewegung einsetzt, so wird sein Versuch — abgesehen von den sonstigen Bedenken — scheinbar zwar gestützt durch den Nachweis der Physiologie, dass die specifische Energie der Sinnesempfindungen durch Bewegung erregt werde und demnach die Empfindung als ein Product des einwirkenden Reizes und des specifisch empfindenden Sinnesnerven aufzufassen sei; indess ist darin doch nur die Erkenntniss ausgesprochen, dass die Qualitäten der uns erscheinenden Dinge auf Modificationen der in unseren Sinnesnerven erregten Schwingungen beruhen, während wir dagegen über die Natur des den einwirkenden Reiz verursachenden Gegenstandes ausser uns auch nach jener Einsicht absolut nichts auszusagen im Stande sind. Bei jedem Eindruck, den unsere Empfindungsnerven empfangen und in's Bewusstsein überführen, nehmen wir nur den veränderten Zustand dieser unserer Nerven wahr, und es ist daher auch eine wunderliche Täuschung, wenn George's Psychologie, welche die subjective Empfindung der sensiblen Nerven anerkennt, in den motorischen Nervenfasern das Organ aufgefunden haben will, vermöge dessen unser Denken in Stand gesetzt werde, die Aussen-

welt als eine reale von sich zu unterscheiden. Zwar erkennen wir an, dass die Vorstellung, als hätten wir den Eindruck einer wirklich gegenständlichen Welt, durch die motorischen Nerven in unserem Bewusstsein vermittelt wird, denn wir halten es für durchaus richtig, dass wir an der in die motorischen Nerven hineingelegten Kraft den Widerstand des vorgestellten Körpers messen und durch den Widerstand, den die Dinge der Erscheinungswelt unserer freien Bewegung entgegensetzen, veranlasst werden, den Gedanken einer Aussenwelt zu fassen und die Empfindungen in uns als Wirkungen von Dingen ausser uns vorzustellen. Auch halten wir es für durchaus richtig, dass wir, wie George es scharfsinnig entwickelt, durch die an den Grenzen des Widerstandes entlang tastende Muskelbewegung, welche einem jeden Sinne zukommt und daher mit jeder Sinneswahrnehmung verbunden ist, die Gestalt des Gegenstandes beurtheilen. Wie aber die motorischen Nervenfasern unserem Bewusstsein etwas anderes mittheilen sollen, als eben nur ihren veränderten Zustand, ist ganz und gar nicht einzusehen und muss diese Ansicht der George'schen Psychologie als Inconsequenz verworfen werden. Die auf der Wahrnehmung des Widerstandes beruhende Festigkeit und Gestalt des körperlichen Gegenstandes ist gleich allen anderen Qualitäten nichts anderes als eine durch den veränderten Zustand der Nerven in unserem Bewusstsein hervorgebrachte Empfindung d. h. Erscheinung im Sinne Kant's.

Wie ist nun aber, so fragen wir mit der Kritik der reinen Vernunft, von den Erscheinungen, die nichts als unsere Sinnesperceptionen, unsere subjectiven Vorstellungen sind, eine Erkenntniss möglich, die auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch macht? Wie ist davon Erfahrung möglich, die doch objectiv sein will?

Die Lösung dieser Fragen findet die Kantische Kritik in der Entdeckung der apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, den beiden „vielleicht aus einer Wurzel entspringenden Stämmen“ unserer Erkenntniss.

„Alle Erfahrung besteht aus Anschauung eines Gegenstandes und einem Begriff. Eine von beiden Arten der Vorstellung für sich allein macht keine Erkenntniss aus; wenn es also synthetische Erkenntniss a priori geben soll, so muss es auch Anschauungen sowohl, als Begriffe a priori geben.“¹⁾

A priori sind die Vermögen der theoretischen Vernunft eben in ihrer Beziehung auf die thatsächliche Erkenntniss, insofern sie als die ursprünglich realen Grundformen der reinen Vernunft die Bedingungen der Erfahrungserkenntniss ausmachen und die Objecte der Erfahrung als solche erst formal bestimmen und schöpferisch hervorbringen. Es trifft daher der Einwurf Ueberweg's²⁾ ganz und gar nicht den Kantischen Gedanken, wenn er gegen Kant geltend macht, dass „ein von aller Erfahrung unabhängiges Urtheil, falls es überhaupt möglich wäre, nicht den höchsten Grad von Gewissheit, sondern gar keine Gewissheit haben und ein blosses Vorurtheil sein würde.“ Kant behauptet keineswegs die Möglichkeit eines von der Erfahrung abgelösten apriorischen Urtheils als solchen, — sind doch nach ihm „Begriffe ohne Anschauungen leer“, — vielmehr will er die Thatsache der allgemeinen und nothwendigen Erfahrungserkenntniss erklären und findet diese Erklärung eben darin, dass alle Erscheinungen nichts als Bestimmungen unseres Selbst sind und somit der Grund der Verknüpfung nicht in den Dingen als solchen liege, sondern in unseren Vernunftformen, welche nicht aus der Erfahrung geschöpft sein können, da sie erst in ihrer Anwendung auf den durch die Perceptionen der Sinne gewonnenen Stoff die Erfahrung möglich, die Erfahrungserkenntniss objectiv d. h. allgemein und nothwendig machen.

Demgemäss handelt es sich in der Beantwortung der Frage, wie synthetische Urtheile a priori in der Mathematik möglich

¹⁾ Kant's Werke von Rosenkranz I 496.

²⁾ Geschichte der Philosophie III 149.

sind, um die Elementarformen der anschauenden Erkenntnis, um Raum und Zeit.

Bei Aristoteles fallen diese als reale Bedingungen des natürlichen Seins in das Gebiet der Naturwissenschaft, die zu ihrem Gegenstande das körperliche Sein hat, soweit es durch eigene innere Kraft bewegt, ein lebendiger Organismus ist. Das gestaltende Princip der Naturdinge ist die Form, welche in der gestaltungsfähigen Materie zur concreten Existenz sich entwickelt vermöge der ewigen Bewegung, die als Realprincip, als die Bedingung und das Mittel alles Werdens, ein wichtiges Moment der Aristotelischen Naturerklärung ist. „Wer diese nicht erkannt hat, erkennt die Natur nicht“ (phys. III 1). Aristoteles unterscheidet nun drei Arten von Bewegung im engeren Sinne: die quantitative, die in einer Zu- und Abnahme der Materie besteht, während die Form unverändert bleibt, die qualitative oder Veränderung der formellen Eigenschaften, und die räumliche oder Ortsbewegung, auf welche die beiden ersteren zurückführen, da jede Bewegung eine Ortsveränderung einschliesst.

Ohne Bewegung ist nach Aristoteles weder der Raum, noch die Zeit denkbar, indem der Raum als die unbewegte, umfassende Grenze alles Bewegten, als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen, die Zeit aber als Zahl oder Mass der Bewegung in Bezug auf das Frühere und Spätere bestimmt wird. Da aber die Zahl nichts ohne die zählende Seele ist, so wird die Zeit nur durch die Bewegung des zählenden Gedankens wahrgenommen. Gleichwohl ist sie an sich als Zahl der thatsächlichen Bewegung mit dieser gegeben und demnach, wie der Raum, objectiv.¹⁾ Raum und Zeit verhalten sich zur bewegten Materie wie die Folge zum Grunde, so dass sie ohne Körper weder sind, noch begriffen werden können. Sie sind somit in der Auffassung des Aristoteles empirische Daten, welche als Realitäten ausser uns ein von unserer Vorstellungsweise unabhängiges Dasein haben.

¹⁾ Zeller a. a. O. II 2, 299.

Die Unhaltbarkeit dieser von Aristoteles dem realistischen Charakter seiner Philosophie gemäss ausgesprochenen Ansicht einer Objectivität von Raum und Zeit leuchtet indess — ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, die bei dieser Annahme ungelöst bleiben, — bereits nach dem bisher Entwickelten ein, wonach uns die rein subjective Beschaffenheit aller unserer Vorstellungen feststehen muss.

Es fragt sich daher, was Raum und Zeit nach der idealistischen Anschauungsweise sind, eine Frage, welche Kant's transcendente Aesthetik folgendermassen beantwortet.

Zunächst zeigt Kant in der metaphysischen Erörterung dieser Vorstellungsweisen, dass Raum und Zeit keine empirischen Begriffe sein können, die aus der äusseren Erfahrung abstrahirt wären, da sie bereits zu Grunde liegen müssen, um einzelne Erscheinungen als ausser uns und nebeneinander d. h. im Raume und als zugleich und nacheinander d. h. in der Zeit aufzufassen.

Da alle unsere Wahrnehmungen durch Raum und Zeit bedingt, nur in ihnen möglich sind, so können diese nicht aus der Wahrnehmung abgeleitet werden, sondern müssen als ursprüngliche apriorische Vorstellungen der Vernunft begriffen werden, welche als solche aller Wahrnehmung vorausgehen.

Dass Raum und Zeit nichts den Erscheinungen Anhaftendes, gleichwohl aber nothwendige Vorstellungen a priori sind, die allen Anschauungen zu Grunde liegen, erhellt ferner daraus, dass wir nicht im Stande sind, sie hinwegzudenken, während wir von allen Gegenständen der Erfahrung abstrahiren können, mit denen daher auch Raum und Zeit aufgehoben sein müssten, wenn sie mit ihnen in irgend einer Weise gegeben wären.

Sind nun Raum und Zeit nicht von den Objecten als deren gemeinschaftliche Merkmale abstrahirt, so können sie überhaupt keine allgemeinen Begriffe sein, und dies um so weniger, da die Gattungsbegriffe als Complexe gewisser gemein-

schaftlicher Merkmale stets nur Theilvorstellungen, Raum und Zeit dagegen das Ganze sind. ¹⁾

Raum und Zeit werden als „unendliche gegebene Grössen“ vorgestellt, welche alle einzelnen, durch Einschränkungen begrenzten Räume und Zeiten als integrirende Theile in sich enthalten. Das Wesen des Begriffs dagegen ist nur zu denken als das Einzelne unter sich befassend, nie so „als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte.“

Insofern Raum und Zeit die ganze ungetheilte Fülle der Merkmale in sich befassen, sind sie keine Begriffe, sondern Einzelvorstellungen oder Anschauungen, was auch darin seine Bestätigung findet, dass sich die Unterschiede des links und rechts, unten und oben u. a. auf keine Weise logisch erklären, sondern nur unmittelbar anschauen lassen. „Alle Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung, der Begriff eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist.“

Ist nun somit klar, dass Raum und Zeit Anschauungen und zwar als ursprüngliche Vorstellungen Anschauungen a priori sind, so wird der Beweis, dass diese ursprünglichen Anschauungen gar keine Empfindung, keine qualitative Bestimmtheit in sich schliessen, sondern reine oder blosse Anschauungen ohne einbegriffenen Stoff d. h. Formen der Anschauungen sind, indirect aus der Thatsache der reinen Mathematik geführt.

In dieser sogenannten transscendentalen Erörterung behauptet Kant, dass die reine Mathematik als allgemeine und nothwendige Erkenntniss nur möglich sei unter der Bedingung, dass Raum und Zeit blosse Anschauungen seien, da eben diese für sich das alleinige Material der mathematischen Constructionen bilden. Ohne diese Bedingung wäre die Mathematik eine empirische Wissenschaft, und ihre Erkenntnisse hätten nur comparative Allgemeinheit durch Induction, die Thatsache

¹⁾ K. Fischer a. a. O. III 322 ff.

ihrer streng allgemeinen und nothwendigen Erkenntniss bliebe demnach unerklärt und unerklärlich.

Mithin sind nach Kant Raum und Zeit apriorische Formen unseres Anschauungsvermögens; der Raum ist die Form des äusseren, die Zeit die Form des inneren Sinnes. Die Einzelvorstellungen, die Erscheinungen, sind „verzeitlichte und veräumlichte“ Empfindungen.

So unumstösslich nun auch diese Kantische Deduction uns zu beweisen scheint, dass Raum und Zeit keine abstrahirten Begriffe, sondern als unendliche gegebene Grössen nur aus unserem Erkenntnissvermögen stammen können, so glauben wir doch, dass die Kantische Lehre von Raum und Zeit als apriorischen Formen der Anschauung eine modificirende Auffassung nöthig macht. Und zwar sehen wir eine Nöthigung hierzu zunächst nicht sowohl in dem Ergebniss der Kantischen Erörterungen, als in der Methode, durch welche dieselben zu ihrem Resultate gelangen. Der Weg aber, auf dem Kant zu der Ansicht von der Apriorität von Raum und Zeit kam, scheint uns klar und deutlich von ihm gekennzeichnet.

Indem Kant die Thatsache unserer Wahrnehmung von Erscheinungen aus ihren nothwendigen Bedingungen erklären wollte, suchte er diese durch logische Analyse ihrer Grundbestandtheile, durch Absonderung der apriorischen Zuthat zu den sinnlichen Eindrücken zu ermitteln, und indem er auf dem Wege logischer Abstraction als die allen Erscheinungen in gleicher Weise zu Grunde liegenden Elemente die Vorstellungsweisen von Raum und Zeit entdeckte, so glaubte er in ihnen unmittelbar die subjectiven Bedingungen der anschauenden Erkenntniss, die apriorischen Formen der anschauenden Vernunft erkennen zu müssen, weil eben sie allein die Erscheinungen für uns möglich machten.

Hat denn aber, so müssen wir fragen, eine solche Schlussfolgerung ausreichende Beweiskraft, welche die Apriorität gewisser Vorstellungsarten lediglich daraus entnehmen will, dass ohne dieselben die Thatsache der vorliegenden Erkenntniss

nicht zu erklären sei? Sind Raum und Zeit allein aus dem Grunde schon apriorische Vernunftformen, weil wir ohne dieselben unsere Empfindungen nicht anzuschauen vermögen, keine Erscheinungen haben können? Wir meinen nicht und werden eben durch die Möglichkeit einer anderen Auffassung das Unzureichende jenes Beweises darthun. Und um der Sache sogleich näher zu treten, so sind wir zwar mit Kant der Ansicht, dass unsere Erkenntniss sich zusammensetzt aus dem, was wir durch sinnliche Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen aus sich selbst hergibt. Gleichwohl glauben wir nicht, dass diese Zusammensetzung in der Weise stattfindet, wie man etwa in ein bereit stehendes Gefäss Wasser schöpft, so dass es genügen könnte, einfach die Grundbestandtheile eines Erkenntnissfactums zu ermitteln, um jedesmal nach Absonderung des qualitativ Stofflichen, als des Inhalts unserer Vorstellungen, in der elementaren Form unmittelbar den apriorischen Zusatz als die synthetische Function der blossen Vernunft aufgefunden zu haben.

Nach unserer Auffassung beruht vielmehr Alles, woraus sich das geistige Leben des Menschen zusammensetzt, auf Processen und deren Resultanten in dem Centralorgane unseres Nervensystems, dessen specifische Energie und spontan functionirende Potenz wir eben reine Vernunft, erzeugendes Denken nennen. So wichtig daher auch die Kantische Methode uns erscheinen muss, um durch logische Zergliederung desjenigen, was in einem jeden Erkenntnissproduct als Grundbestandtheile enthalten ist, das rein Formelle von dem Stofflichen zu scheiden und uns so vor „vermeinten Entdeckungen durch innere Erfahrung“ zu bewahren, so kann dieses Verfahren doch nicht ausreichen, um das A priori unserer Erkenntnisse zu erweisen, weil es eben ein Irrthum ist zu meinen, dass in jedem Erkenntnissproduct die von dem Erkenntnissinhalt abgelöste reine Form unmittelbar der apriorische Factor der reinen Vernunft sein müsse. So unzweifelhaft zwar die Form unserer Erkenntnisse Erzeugniss der Selbstthätigkeit unserer Vernunft ist, so

ist sie dadurch doch noch nicht als ursprünglich reines Erzeugniss derselben erwiesen, sondern es ist die Möglichkeit denkbar, dass sie auf dem Processe einer Wechselwirkung zwischen dem Stofflichen des sinnlichen Eindrucks und der diesen Stoff bearbeitenden reinen Vernunftthätigkeit beruhe und somit als solche nicht ohne den Stoff in dem Bewusstsein entstehe und am Ende des Denkprocesses als eine neue, von den das Stoffliche der Empfindung zur synthetischen Einheit des Bewusstseins verknüpfenden apriorischen Denkformen verschiedene Form am Stoffe zum Vorschein komme.

Wie der Meissel, der dem Marmor Gestalt gibt, nicht seine eigene Form in dem Gestein zurücklässt, so verräth auch die geformte sinnliche Vorstellung nicht unmittelbar die formgebenden Functionen der vorstellenden Vernunft. Es muss daher nach unserer Ansicht die psychologische Untersuchung, die Frage nach der Entstehung der Formen unserer Vorstellung im psychologischen Processe, hinzutreten, um klar einzusehen, was in Wahrheit unvermitteltes, ursprünglich erzeugendes Princip der Erkenntniss, gleichsam reines Werkzeug der blossen Vernunft ist, und was als Product aus dem gegebenen qualitativ einwirkenden Stoffe und den denselben bearbeitenden Functionen der reinen Vernunft begriffen werden muss.

Bevor wir jedoch die Vorstellungsformen von Raum und Zeit aus diesem Gesichtspunkte mit den Hülfsmitteln der Psychologie prüfen und als auf einem vielfach verwickelten psychischen Processe beruhend nachweisen, wollen wir noch darauf hindeuten, dass eine negative Begründung unserer Ansicht schon in den Schwierigkeiten enthalten liegt, welche die Kantische Auffassung von der Apriorität jener Vorstellungsweisen dem Denken auferlegt, und durch welche dieselbe um so mehr an Wahrscheinlichkeit einbüsst und den Charakter einer blossen Hypothese annimmt, als wir bereits die unzureichende Beweiskraft der sie stützenden Methode erkannt haben.

Unter der Annahme einer Apriorität werden zwar die Vorstellungen von Raum und Zeit schon an und für sich in

die Kategorie der unbegriffenen Substanzen versetzt, daher das Unbegreifliche an ihnen keinen directen Beweisgrund gegen die Richtigkeit der Kantischen Lehre hergeben kann. Wie jedoch die Erkenntnisslehre des Aristoteles, insofern dieser gewisse absolut wirkende Seelenvermögen überall da annahm, wo er ohne dieselben die Thatsache der Erkenntniss nicht erklären konnte, als dogmatisch gelten muss, seitdem Kant durch die kritische Methode einen ganz neuen Weg für die Lösung der Erkenntnissprobleme entdeckte, so meinen wir, muss auch die Kantische Ansicht von der Apriorität der Raum- und Zeitvorstellungen als dogmatisch fallen, wenn einerseits die diese Ansicht stützende Methode als nicht beweiskräftig erwiesen ist, und andererseits jene Vorstellungsarten unter einem andern Gesichtspunkte eine befriedigendere Erklärung finden, dadurch nämlich, dass sie in ihrer Entstehung begriffen werden.

Obwohl wir somit eines directen Gegenbeweises überhoben zu sein glauben, so wollen wir doch einen Punkt gegen Kant geltend machen, der für die Berechtigung unserer Auffassung entscheidend ist, dagegen die der Kantischen von vorne herein zweifelhaft machen muss. Wenn nämlich Kant die Nothwendigkeit der Raumvorstellung a priori daraus herleitet, dass wir uns keine Idee davon bilden könnten, dass kein Raum sei, während wir uns ganz wohl denken könnten, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden, so müssen wir dies als eine blosser Behauptung bezeichnen und derselben die Thatsache entgegenhalten, dass wir doch nur bis zu einem gewissen Grade die Abstraction von dem Rauminhalte vollziehen können, während ein ganz leerer, mithin gestaltungsloser Raum eine *contradictio in adiecto* für unsere Vorstellung involvirt. Enthalten nicht die Figuren der mathematischen Constructionen, die nach Kant die reine Anschauung zu ihrem ausschliesslichen Material haben sollen, in den Umrissen der sie bedingenden Linien den Stoff der Empfindung? Sind nicht diese Linien nur quantitativ und graduell verschieden von dem sinnlichen Inhalt aller unserer Empfindungen, die gleichsam auf der punktuellen

Häufung der Affectionen unserer Sinne beruhen und sich hieraus zusammensetzen? In der That sind die mathematischen Figuren nur ein Ausschnitt aus unserem Empfindungsstoff, und dürfen wir uns durch die bis zum relativ äussersten Grade fortgesetzte Abstraction vom Rauminhalte über das Material jener Constructionen nicht täuschen lassen.

Ist es aber unmöglich, diese Constructionen als reine Anschauungsformen zu begreifen, oder überhaupt unmöglich eine Vorstellung vom Raum zu haben, ohne ihn an ein bestimmtes stoffliches Substrat zu fixiren, so ist eben dies für uns ein zureichender Beweis dafür, dass diese Vorstellung als solche nicht eine apriorische Form unserer Vernunft ist, in die wir nur den Stoff unserer Empfindungen einzutragen hätten, sondern dass dieselbe vielmehr auf dem Processe einer Wechselwirkung zwischen dem Stofflichen der Empfindung und den synthetischen Functionen der reinen Vernunft beruhe und demnach als solche nicht ohne den Stoff im Bewusstsein entstehe.

Wenn wir nun aber diesen psychischen Process, aus welchem wir die Raumvorstellung meinen begreifen zu können, näher bestimmen sollen, so würden wir, wollten wir eine Antwort in systematischer Form zu geben versuchen, einerseits zu weit von unserer eigentlichen Aufgabe abschweifen müssen und andererseits den sachgemässen Fortschritt unserer Darstellung verwirren, da wir dann schon an dieser Stelle auf Kant's transcendente Logik eingehen müssten. Wir begnügen uns daher, unsere Auffassung in der Kürze darzulegen und glauben dies um so eher zu können, als wir bereits betreff des psychischen Vorganges des Sinnenreizes unseren Standpunkt eingenommen und entwickelt haben, und im Weiteren eben die Bemerkung genügt, dass eine erzeugende Thätigkeit der Denkkraft, eine logische Function der Vernunft nothwendig anzunehmen ist, welche die Nervenaffection in's Bewusstsein aufnimmt und hier als Gedanken befestigt.

Aus diesem Gesichtspunkte verstehen wir es nun, wie es möglich ist, dass wir den an sich successiv gegebenen Inhalt

der Wahrnehmung als zugleich seiend aufzufassen im Stande sind, hier löst sich der sich bei Kant ergebende Widerspruch, dass der Raum als Form der Sinnlichkeit alle Gegenstände der Wahrnehmung und ihren Zusammenhang unmittelbar anschaulich machen soll, obwohl, wie auch Kant lehrt, alle Wahrnehmung an sich nur successiv ist.

Die Raumvorstellung gehört eben nicht allein der Receptivität unserer Sinne an, sondern sie ist mitbedingt durch die ursprünglich erzeugende, von aller Erfahrung unabhängige Denkhätigkeit der reinen Vernunft; sie beruht auf einem Urtheil der logischen Function, vermöge dessen das denkende Bewusstsein die einzelnen Sinnesempfindungen von sich unterscheidet, und in dieser Unterscheidung zu derjenigen Gesamtvorstellung verknüpft, die wir eben Raum nennen. Diese Synthese ist vermittelt, wie wir Seite 57 gesehen haben, durch die motorischen Nervenfasern, welche in der Reaction gegen den auf die sensiblen Nerven einwirkenden Reiz für das Denken die Disposition zu dem Urtheil enthalten, dass die Ursache des sich verändernden Zustandes unserer Nerven nicht in uns, sondern in etwas ausser unserem Bewusstsein Existirenden liege.

Vermittelst der motorischen Nerven entsteht uns die Vorstellung einer gegenständlichen Welt, welche wir uns aus dem Material unserer Empfindungen construiren, indem wir die nach den verschiedenen Sinnesorganen specifisch qualificirten Affectionen auf Grund der sich gegenseitig bestätigenden und associirenden Empfindungen combiniren und im Gedanken zu dem Gesamtbilde vereinigen, welches wir eben als Raum anschauen.

Anschauen heisst Vorstellen in Raum und Zeit. Die Erscheinungen sind unsere in Raum und Zeit vorgestellten Empfindungen. Indess keine Anschauung kommt ohne denkende Vernunftthätigkeit zu Stande, da auch schon unsere Empfindungen Vorgänge in unserem denkenden Verstandesbewusstsein sind.

Wie die räumlich angeschauten Dinge der Erscheinungswelt durch die denkende Function vollzogene Constructionen

unserer sinnlichen Vorstellungen sind, so beruht nun auch die Zeitvorstellung auf dem vermöge des Gedächtnisses sich verkettenden einheitlichen Bewusstsein, auf einer synthetischen Function, welche im Processe des den Stoff der Empfindungen verarbeitenden und zur Einheit des Bewusstseins verknüpfenden einfachen Denkens wirksam ist und eben diejenige Vorstellung erzeugt, die wir Zeit nennen. Da dieselbe somit aus dem primärsten Denkprocesse hervorgeht, so kann auch hier von einer eigentlichen logischen Deduction der Zeit nicht die Rede sein, insofern wir eben dieselbe nicht ohne den Inhalt unserer sie durchgehends mitsetzenden empirischen Vorstellungen darzustellen vermögen.

Unter diesem Vorbehalte begreifen wir nun die Zeitvorstellung in ihrer Entstehung als die durch das beharrende Bewusstsein des denkenden Subjects, als ihres Realgrundes, bedingte abstracte Wahrnehmung des Afficirtwerdens als solchen und als die Construction der im Gedächtniss fixirten, specifisch verschiedenen, continuirlich sich ablösenden und gegeneinander abgrenzenden Empfindungen zu einer Gedankenreihe.

Sind somit Raum und Zeit mit dem Material unserer Empfindungen durch das reine Denken vollzogene Constructionen, so leuchtet die Möglichkeit sogenannter synthetischer Urtheile a priori in der Mathematik und die Anwendbarkeit derselben auf die Dinge der Erscheinungswelt von selbst ein, und ist also die Grundfrage von Kant's transscendentaler Aesthetik beantwortet.

Durch dieses Ergebniss unserer Darstellung sind wir nun bereits mitten in Kant's transscendentale Logik hineingeführt, welche eben die ursprünglichen Denkfunktionen, die reinen oder urtheilenden Begriffe in Rücksicht auf die Erkenntniss und ihren Inhalt kritisch untersucht und als die Bedingungen in unserem Verstande aufweist, aus denen allein die Thatsache unserer auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch machenden Erkenntniss der Erscheinungen, die Thatsache der Erfahrungswissenschaften zu erklären sei. Und zwar nimmt Kant's Untersuchung folgenden Gedankengang.

Die Erfahrung ist nicht bloss auf die in Raum und Zeit vorgestellten sinnlichen Dinge beschränkt, sondern sie umfasst auch deren Begriffe, die sich aus den Einzelvorstellungen bilden, indem sich die gemeinschaftlichen Merkmale durch Compariren, Reflectiren und Abstrahiren zu einer allgemeinen Vorstellung verknüpfen. Jeder dieser empirischen, ganze Klassen von Gegenständen vorstellenden Begriffe hat demnach eine synthetische Function des Verstandes zu seiner Voraussetzung, ohne welche keine logische Abstraction möglich ist, keine reflectirte Vorstellung zn Stande kommen kann. Um nun diese die Vorstellungen verknüpfenden reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, deren nothwendiges Vorhandensein im Verstande die transscendentale Beweisführung erschliesst, zu finden, bedient sich Kant nun wiederum der logischen Analyse der Grundbestandtheile unserer empirischen Erkenntniss, indem er die Arten der Synthese, welche in den logischen Formen des Urtheils vorliegen, unmittelbar als die apriorische Vorstellungsweise, als die synthetische Function der reinen Vernunft in Anspruch nimmt.

Wenn er somit ein bestimmtes Princip für die Ableitung der Stammbegriffe unserer Erkenntnisse gewinnt, was wir für die Aristotelischen Kategorien vermissen, so müssen wir doch betreffs der Zulässigkeit dieses Principis dieselben Bedenken erheben, die wir bereits gegen Kant's Methode, das a priori von Raum und Zeit zu erweisen, geltend gemacht haben. Insofern wir nämlich diese von Kant als unsere Erfahrungsurtheile ursprünglich bedingende Factoren aufgestellten Denkformen doch auch nur bis zu einem gewissen Grade der Abstraction in ihrer Reinheit von allem stofflichen Inhalt aufzufassen im Stande sind, vermögen wir sie nicht als transscendentale Bedingungen jeder möglichen Erfahrung, sondern selbst wieder nur als Erkenntnissfacta zu begreifen, die auf dem Processe des den Stoff der Vorstellungen ursprünglich verknüpfenden einfachen Denkens beruhen.

Da überdies das reine, erzeugende Denken keine fertige Form, in die wir unsere Vorstellungen fassen, sondern eine

von aller Erfahrung unabhängige, spontan functionirende Thätigkeit ist, aus der jedes einzelne Erkenntnissproduct resultirt, und welche daher selbst keine Erkenntniss ist, sondern unbewusst in der Seele sich vollzieht, so müssen wir es überhaupt als ein an sich unmögliches Verfahren bezeichnen, durch logische Abstraction aus dem im reinen Denkprocesse Erwirkten den sogenannten rein geistigen Factor gleichsam destilliren und darstellen zu wollen. Durch Analyse unserer gegebenen Vorstellungen erhalten wir keine Erweiterung, sondern nur eine Verdeutlichung unserer thatsächlichen Erkenntniss. Was wir demnach durch logische Zergliederung der verschiedenen Urtheilsformen, durch Abstraction von dem Inhalt derselben absondern, sind nur die primären Begriffe unseres empirischen Verstandes. Wir können die nothwendige Existenz einer substantiellen Denkursache, die Existenz des rein geistigen Factors, dem die Function der Synthese zukommt, vermöge der transcendentalen Beweisführung wohl hypothetisch erschliessen, die reine Intelligenz in ihren Grundbegriffen und Functionen zu benennen, dafür fehlt uns jedoch, wie es in der Natur der Sache begründet liegt, jedes Mittel der Apperception. Hat ja doch unser Geist kein reines Bewusstsein von sich, sondern nur ein empirisches, da er sich als Inbegriff seiner Vorstellungen darstellt.

Wenn wir nun dennoch mit Kant die Einheit des reinen Bewusstseins, trotzdem wir es soeben als Grenzbegriff unserer Erkenntniss aufgezeigt haben, als das objective und einende Band unserer Vorstellungen und die Grundbedingung der Erfahrungsurtheile und Erfahrungsobjecte, somit als das oberste Princip unseres Denkens und Erkennens in Anspruch nehmen, so sind wir uns doch bewusst, in der Bezeichnung des ursprünglich erzeugenden Denkens als reinen Bewusstseins nur eine Uebertragung von unserem empirischen Bewusstsein zu haben.

In genauerem Sinne können wir die von allem Inhalte unserer empirischen Vorstellungen abgesonderte, diese bedingende reine Intelligenz nicht anders als physiologisch d. h. selbst

wieder als Erscheinung begreifen, als Phänomene von unbewusst verlaufenden materiellen Processen, oder wie wir oben definirten, als die specifische Energie und spontan thätige Potenz der Nervensubstanz unseres Gehirns. Die Materie ist eben als das denknothwendige und primärste Product des Geistes der einzig Aufschluss gebende Erkenntnissgrund desselben. Dass wir aber in der als organisirten Materie erscheinenden Gehirns-Substanz zugleich den Realgrund des Geistes erkennen, in ihr die Bedingungen für die Existenz des Bewusstseins anschauen, führt uns nicht etwa in einen Cirkelschluss, sondern erhält einen denkbaren Sinn dadurch, dass ja unseren Vorstellungsbildern, also auch unseren Vorstellungen von der Materie das unbekannte Ding an sich transscendental zu Grunde liegt. Wie die Nervensubstanz des Gehirns die Function haben kann, Vorstellungen zu erzeugen und zu reproduciren, ist daher für den menschlichen Verstand unbegreiflich, jedoch nicht in höherem Grade unbegreiflich, als es z. B. die am Eisen haftenden Phänomene des Electromagnetismus oder die in gewissen Stoffcomplexen zur Erscheinung kommende Explosionskraft oder irgend eine andere sogenannte Naturkraft ist. Wie uns in jeder Erkenntniss eines Naturgesetzes das Räthsel seines in Kraft Seins verhüllt und ungelöst bleibt und die Formulirung einer Erkenntniss zum Naturgesetz eben das Eingeständniss der Grenzen unseres Wissens enthält, so muss uns, wie jedes Naturgesetz, so auch das Gesetz des functionellen Zusammenhangs zwischen der erscheinenden Materie und dem Bewusstsein einfach als empirisches Datum gelten, wie sehr auch die der organisirten Materie so zuerkannte Eigenschaft, Bewusstsein zu erzeugen, als ein MYSTERIUM sich darstellt, vor dem der forschende Menscheng Geist im Gefühl seiner Endlichkeit staunend Halt macht und im Nichtwissen demüthig sich bescheidet.

Das von Furcht geleitete und von den Fesseln der Tradition eingeschnürte Denken wird zwar diese von der modernen Naturwissenschaft auch inductiv erschlossene und mehr und

mehr begründete Erkenntniss noch lange als ketzerisch verschreien und verdammen; gleichwohl wird sie siegreich sich behaupten und wie die Erkenntniss des Kopernikanischen Weltgesetzes allgemeine Erkenntniss werden und sich sogar mit den religiösen Lebensansichten ausgleichen, da das Unbegreifliche in ihr hinreicht, demjenigen den Himmel zu bewahren, dem derselbe Herzensbedürfniss ist und im Innern des Gemüths seine ethische Bewährung findet.

Doch wir kehren zu Kant zurück. Sind, wie gezeigt worden ist, unsere Empfindungen schon an und für sich Vorgänge in unserem denkenden Bewusstsein, in welchem sie vermöge der synthetischen Denkfunktionen des unbewusst logischen Principis in Raum und Zeit d. h. als Erscheinungen vorgestellt werden, und beruhen andererseits auch die primären Begriffe unserer Erkenntniss auf dem Processe des den Stoff der Vorstellungen ursprünglich verknüpfenden unbewussten Denkens, so wird für uns jetzt auch die Frage hinfällig, wie die „reinen“ Begriffe auf sinnliche Dinge angewandt werden können und dadurch die Erfahrung ermöglicht wird, eine Frage, welche Kant's transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe unter den von uns zurückgewiesenen Voraussetzungen zu lösen sucht, daher wir nicht näher darauf eingehen.

Ebenso bedarf es nach dem von uns eingenommenen und bisher entwickelten Standpunkte nur einer kurzen Bemerkung, um andererseits wieder unsere Uebereinstimmung mit dem Ergebniss von Kant's transscendentaler Dialectik zu erklären.

Ist es ja doch von selbst einleuchtend, dass, wenn die von uns erkannten Grundbegriffe unseres Denkens erst allmählich mit der Erfahrung gebildet sind, d. h. als Erkenntnissproducte aus der die empfangenen Eindrücke nach ihren immanenten Gesetzen verarbeitenden ursprünglichen Geistesthätigkeit begriffen werden müssen, wir durch nichts uns berechtigt halten können, von ihnen einen transscendenten Gebrauch zu machen, sie über das Erfahrungsgebiet hinaus auf übersinnliche Dinge anzuwenden.

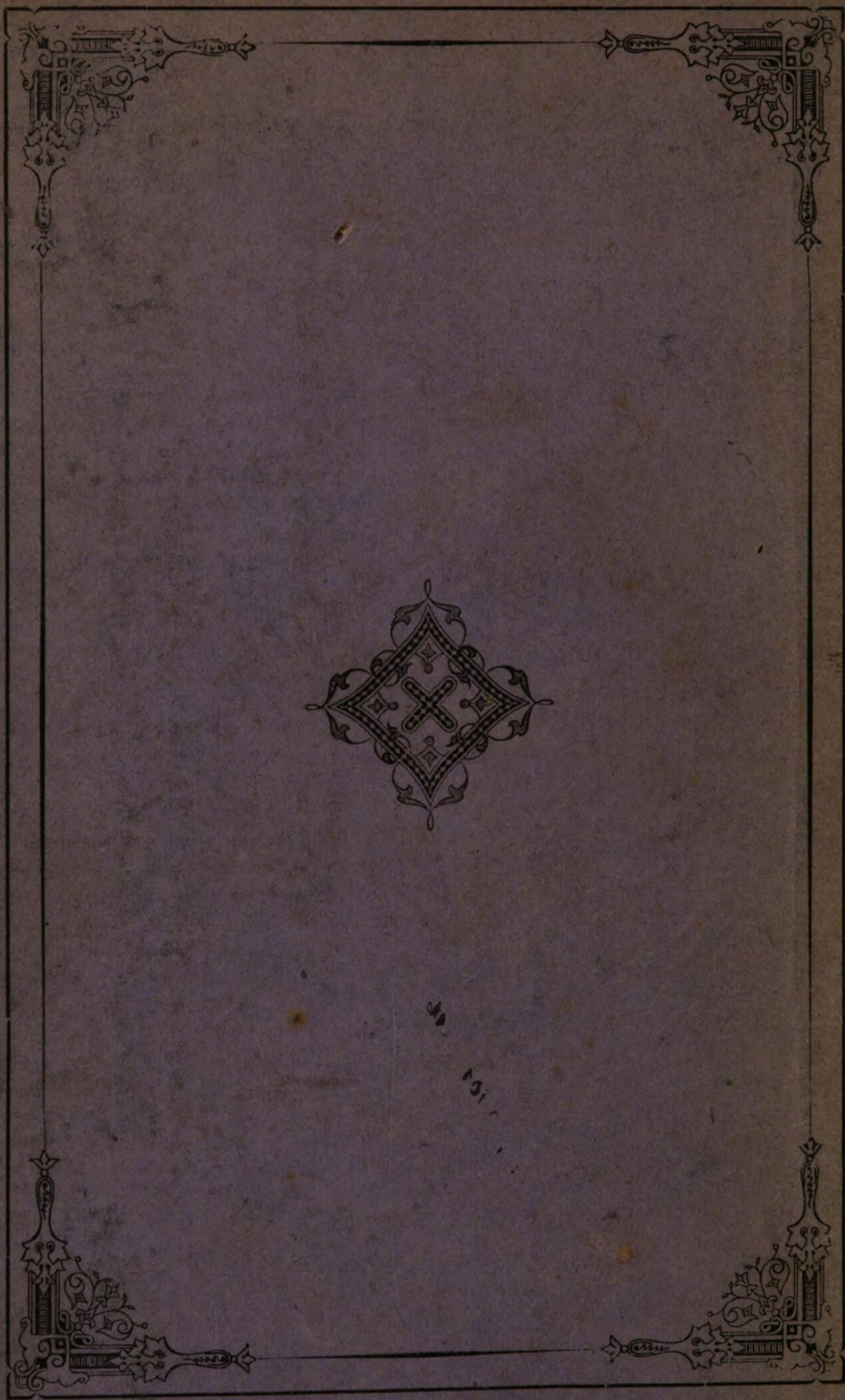
Unsere Erkenntniss hat „objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die je unseren Sinnen gegeben werden mögen,“ sie hat ihre Geltung nur innerhalb der Erfahrungswelt. Sobald wir diese überfliegen wollen, verlassen wir den Boden der Erfahrung, der allein unseren Begriffen reellen Inhalt gibt, und betreten das ideale Traumland der symbolisirenden und dichtenden Phantasie, das Schattenreich der Illusion, welche nur in sittlicher und ästhetischer Beziehung innere Wahrheit und Bedeutung hat, insofern sie das grosse Welt-räthsel mit dem poetisch verklärenden Schleier der Schönheit umwebt und so den nach Erkenntniss ringenden Menschen über das Unzureichende einer bestimmten Fassung des Unendlichen zeitweilig hinwegtäuscht.

Das Wissen bezieht sich nur auf den kleinen Kreis unseres endlichen Lebens. Auf dem Erfahrungsgebiete ist aber die Erkenntniss möglich, da die Homogenität von Denken und Sein, von Subject und Object, bewiesen ist, indem das erscheinende stoffliche Sein als Reflex und Resultante des ursprünglich erzeugenden Denkens begriffen wurde. Dieses unbewusst erzeugende Denken, welches als das transscendentale Subject der Erkenntniss vorausgesetzt wurde, kann jedoch nur als formaler Grund des Objects gedacht werden, da wir durch die übereinstimmende, von allen Individuen bestätigte Verknüpfungsart der auf uns einströmenden Empfindungsreize zu der Voraussetzung der Existenz eines den einwirkenden Reiz bedingenden und gleichmässig hervorbringenden transscendentalen Objects genöthigt werden. „Alle unsere Vorstellungen, sagt Kant, werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieser Gegenstand ist insofern nur das transscendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können.“ „Was die Dinge an sich sein mögen, sagt er ferner in dem Abschnitt

über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, weiss ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.“ Das Ding an sich und das erzeugende Denken sind demnach die beiden durch die transscendentale Beweisführung hypothetisch erschlossenen Grenzbegriffe unserer Erkenntniss, die beiden ewig unerreichbaren Pole unseres empirischen Wissens. Gleichwohl müssen wir uns dessen bewusst bleiben, dass wir nur nach einer nothwendigen Analogie unseres empirischen Erkennens die Scheidung von Subject und Object auch auf das Ding an sich übertragen. Im Grunde wird das Ding an sich und das erzeugende Denken nur Eines sein, dieses Eine aber das ewig Unbegreifliche, Göttliche.

Die Erkenntnisslehre ist sich somit der Grenzen ihres Wissens wohl bewusst, ein Bewusstsein, das ihr jedoch erst der Grossmeister der Philosophie, Kant, eingepflanzt hat.

Wenn wir in einzelnen Punkten zwar von Kant meinten abweichen zu müssen, so sind wir doch mit den wesentlichsten Ergebnissen seiner Kritik in völliger Uebereinstimmung. Vor Allem müssen wir die Grundrichtung seines philosophischen Forschens als diejenige bezeichnen, die einzig und allein das Erkenntnissproblem richtig fasst und in dieser Fassung die bleibende Grundlage alles Philosophirens, jeder höheren Menschenbildung gewährt, den neutralen Boden, den als solchen wieder zu erkennen ganz besonders unsere Zeit sich sollte anlegen lassen, da hier die Basis gegeben ist, auf der die von falschen Voraussetzungen getragenen, auf den verschiedenen Wissensgebieten sich bekämpfenden Gegensätze ihre principielle Versöhnung und die im Parteikampfe erhitzten Gemüther wiederum Ernüchterung finden könnten.



Biese, Reinhold,

Die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Kant's in Vergleichung ihrer
Grundprincipien historisch-kritisch dargestellt

Berlin 1877

Ph.sp. 92 x

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11360727-1